CONSTANTIN

NOICA

DEVENIREA ÎNTRU FIINȚĂ

CONSTANTIN NOICA

DEVENIREA ÎNTRU FIINȚĂ

Încercare asupra filozofiei tradiționale
Tratat de ontologie

1980

Cuvânt înainte

Sub titlul **Devenirea întru fiinţă** *apar laolaltă două încercări: una din preajma anului 1950, alta din preajma lui 1980. Ceea ce au în comun lucrările este într-adevăr gândul devenirii întru fiinţă, prima dată ca desprinzându-se din istoria filosofiei, a doua oară ca încercând să refacă ştiinţa fiinţei, ontologia.*

Înăuntrul celor treizeci de ani dintre aceste lucrări, autorul a pus în joc pe mai multe planuri acelaşi gând: în cercetarea lui Goethe, în cazul căruia i s-a părut că descifrează o devenire întru fiinţă trăită, în opoziţie cu devenirea întru devenire proclamată; în interpretarea **Fenomenologiei spiritului** *a lui Hegel; în cercetarea câtorva cuvinte şi expresii româneşti, ca şi în analiza sentimentului românesc al fiinţei.*

E de la sine înţeles că vol. II, **Tratat de ontologie,** *poate fi citit separat.*

AUTORUL

Bucureşti, 1980

VOL. I

ÎNCERCARE ASUPRA FILOZOFIEI TRADIȚIONALE

Introducere

Cine spune „devenirea întru ființă“ admite mai mult decât că ființa nu contrazice devenirea; va trebui să admită că, în schimb, devenirea poate contrazice ființa, atunci când nu este întru ea, și că astfel se creează o contradicție unilaterală.

Cu această nouă modalitate a contradicției o conștiință contemporană ar trebui de mult să fie deprinsă. Că din două situații ce se contrazic se poate ca doar una s-o contrazică pe cealaltă, o arăta, de pildă, încă de câteva decenii, revoluția științifică legată de relativitate: doar mecanica lui Newton o contrazice pe cea relativistă, nu și aceasta pe cea dintâi. Era aci un izbitor exemplu de contradicție unilaterală. Trebuia însă oare așteptată revoluția științifică din veacul nostru, spre a surprinde o asemenea logică a contradicției unilaterale operând îndărătul celei clasice, bilaterale?

Una din disciplinele cele mai sugestive pentru gândirea filozofică — o disciplină ce n-a fost îndeajuns folosită de filozofia clasică și din care nici Hegel n-a făcut obiectul special al vreunei serii din celebrele sale *Prelegeri* — anume istoria matematicilor, arată că logica aceasta nouă putea fi surprinsă încă de mult. În timp ce în istoria altor științe exacte cunoștințele noi dezmint pe cele vechi („flogistonul“, în istoria chimiei), în istoria matematicilor noul nu contrazice vechiul: îl integrează. În particular, în teoria numerelor, numărul rațional nu contrazice pe cel întreg; numărul real nu contrazice pe cel rațional; numerele complexe (cu imaginarul) nici ele pe cel real, ci de fiecare dată noul șir de numere integrează pe cel vechi drept un caz particular, în timp ce acesta contrazice, din așezarea sa, noul.

Dar, întorcându-te acum la istoria filozofiei, constați cu surprindere că lecția aceasta s-a presimțit; și că, dinainte de-a gândi în el însuși principiul contradicției de factură rigid logică, grecii l-au intuit pe acesta nou, integrator, de factură dialectică. Ei nu știu să „integreze“, la propriu și figurat; dar ei dau, din instinctul acela unic al rațiunii pe care-l au, sugestia integrării pe bază de contradicție unilaterală. Pentru ei —chiar dacă nu întotdeauna în chip explicit — curbul, de pildă, nu contrazice linia dreaptă, singură aceasta poate contrazice curbul, atunci când nu este înțeleasă drept

un caz particular al lui. Lărgind, se poate spune că planul este un caz particular al sfericului (în limitele acestea o suprafață este plană) și doar planul poate contrazice sfericul, dar acesta nu pe cel dintâi. În general, la antici, forma nu contrazice materia, ci o „actualizează“; la rândul său repausul nu contrazice mișcarea, o desăvârșește; doar răul contrazice binele, nu și invers; doar posibilul, realul; doar neființa, ființa. Dacă anticii ar fi avut cu adevărat ideea modernă de infinitate, ei nu ar fi căzut așa de lesne în aporia finit-infinit, ci ar fi sugerat, poate, că finitul contrazice infinitul, dar nu și invers; așa cum multiplul contrazice unul, dar acesta nu pe primul.

De îndată însă ce au teoretizat logicul, cu Aristotel, anticii înșiși, în ciuda dialecticității lor înnăscute, aveau să fie prinși — ca și modernii, asupra cărora spiritul aristotelismului grevează mult, dincolo de scolastică — în plasa logicității ireductibile. Sfârșeau și ei într-o contradicție de tip disjunctiv: sau- sau, fără de tertium. Dar nu se poate ieși din acest ireductibil? Căci dacă *tertium non datur,* încă s-ar putea găsi o modalitate terță înăuntrul termenilor chiar. Sau virtual, sau actual; sau *posse* sau *esse*, spune aristotelismul. Dar există și *fieri* — recunoscut, deși degradat în „geneză“ de antici — care poate fi, *cu posse* din el, o deschidere către *esse.*

Lumea modernă și-a însușit din plin, pozitiv, nu doar negativ ca antichitatea, pe *fieri,* devenirea. Dar din nou a căzut în disjunctivul contradicției: sau devenire, sau ființă; și a optat de astă dată pentru devenire (istorism, relativism, dialecticitate liniară), lăsând-o să atârne prea mult de partea posibilului. Dar după cum sânt două feluri de *posse,* sânt și două feluri de *fieri.* Așa cum există un *posse* care se refuză lui *esse,* dar există și unul care trimite ca virtualitate la el, la fel există un *fieri* care se refuză lui *esse,* dar și unul care se angajează în el: devenirea întru ființă. Totul este să ieși din rigida opoziție simplă a contradicției doar logice. Logicul însuși este în contradicție unilaterală cu ceva: cu dialecticul. Din clipa chiar când s-a gândit dialecticul (deci, de la Hegel în lumea modernă, dar încă de la Platon în cea antică) putea deveni limpede că o nouă modalitate a contradicției s-a făcut vădită, opoziția logic-dialectic, în care logicul contrazice dialecticul, dar acesta nicidecum logicul.

Tema devenirii întru ființă este solidară cu dialecticul, în măsura în care prin ea se redefinește rațiunea. Vom sfârși într-adevăr prin a numi rațiune *conștiința* devenirii întru ființă. De aceea, miezul lucrării de față îl va da cercetarea rațiunii și redefinirea ei. Iar deoarece contradicția unilaterală duce la cerc — contradictoriul se depărtează de termenul pe care-l

contrazice, dar este preluat de acesta — mişcarea dialectică pe care o căpătăm este una în cerc.

Numai că nu va fi vorba de un cerc static, geometric, unul cu centru, nici de o circularitate fără de capăt; ci de un cerc care nici nu se odihneşte în jurul unui centru, dar nici nu se desfăşoară la nesfârşit într-o oarbă şi vicioasă circularitate. Este mai degrabă un cerc de tip „vectorial“, în care există mişcare, căci actul negării şi depărtării se petrece, dar există şi oprire, în măsura în care mişcarea se petrece întru sine.

Întâlnirea statornică a unui asemenea cerc, în reflexiunea filozofică, va da astfel punctul de plecare al lucrării de faţă. Ea va trece de la cerc, care este deopotrivă o schemă de gândire şi de realitate, la raţiune, care este la început numai principiu de gândire, iar prin om, la care conştiinţa devenirii întru fiinţă este devenire *conştientă* întru fiinţă, va reajunge la realitate şi la ceea ce se poate numi fiinţă.

Câmpulung-Muscel, 1950

I. Cercul în conştiinţa filozofică

Filosofia nu se îndeletniceşte cu fiinţa pură şi simplă, cum păreau a spune anticii, nici cu devenirea, cum par a spune modernii. Se îndeletniceşte cu devenirea întru fiinţă.

Nici grecii nu s-au putut lipsi de ideea devenirii, oricât de străină de obiectul contemplaţiei lor le-ar fi apărut; şi ei au trebuit să pună lumea în mişcare, adică în nedesăvârşire şi temporal. Dar au ştiut să deosebească între mişcări şi să găsească una a desăvârşirii, salvând astfel ceea ce păreau să compromită.

În rotirea astrelor ei au văzut o mişcare ideală; în acelaşi timp mişcare şi stare pe loc. Pe de altă parte, orice mişcare era, pentru ei, o formă de nedesăvârşire; singură mişcarea circulară era desăvârşită şi putea ca atare conveni astrelor, ce le păreau incoruptibile. În sfârşit, orice mişcare este o formă a temporalităţii; singură mişcarea în cerc, revenirea la acelaşi punct, exprimă ceva din atemporal, fiind în acelaşi timp măsură — cosmică prin rotirea astrelor, mecanică mai târziu, cu ceasornicul — pentru timp. În felul acesta, cercul devenea pentru ei simbolul, recunoscut ori nu, al soluţiei posibile pentru aporiile filozofiei; împăcare a mişcării cu starea pe loc, desăvârşit în nedesăvârşire, atemporal în temporalitate. Grecii sfârşeau prin a vedea în mişcarea circulară, cu întoarcerea ei asupra-şi, o „reflecţie“ care să amintească de noblețea reflecției intelectuale, să fie o imitaţie a ei, să aibă caracter de *sophia.* Era ceva în acelaşi timp sensibil şi intelectual; ceva care să reprezinte „schema“ (intermedierea) visată de Kant.

Simbolul cercului aşadar, iată perspectivă pe care o deschide, pentru problema devenirii întru fiinţă, gândirea antică. Pentru lumea greacă însă cercul este o simplă schemă a fizicii. *Nu s-ar putea face din cerc o schemă a gândirii înseşi!* Şi nu ar putea fi privit cercul devenirii întru fiinţă ca o adevărată categorie originară, care să fundamenteze categoriile spiritului? Ca şi categoriile în sens kantian, devenirea întru fiinţă poate fi în chip direct reprezentată printr-o schemă, iar dacă s-ar face din modul ei categoria originară a spiritului, capitolul kantian al „schematismului conceptelor pure“ ar putea fi regândit şi unificat. În particular, *timpul,* înlocuit acum prin cerc, şi-ar pierde din rolul pe care-l joacă acolo, împuţinând astfel greutăţile pe care le ridică, greutăţi ce s-au complicat mult, în cugetarea modernă, o dată cu reluarea timpului augustinian şi cu ivirea celui heideggerian, spre a nu mai vorbi de cel istorist, care comandă gândirea contemporană.

Numai că filozofia modernă e departe de a se gândi la categorii a căror schemă să fie cercul. Ea este prinsă în schema unei cauzalităţi liniare şi evoluţioniste sau a unei deveniri liniare încă (dacă nu în spirală). Iar când încearcă uneori să iasă din lanţul determinismului cauzal sau din curentul devenirii neîntrerupte, gândirea modernă întâlneşte altă schemă decât cercul: este pendularea între doi poli, ţinând de categoria polarităţii. Cu această categorie voise un Vico să fixeze diversul istoriei; aceeaşi schemă va domina romantismul filozofic german; iar semnificativ este că ea va fi schema principală a lui Goethe. Polaritatea este, pentru acesta, singurul mijloc de a capta într-un fel diversul natural sau uman (întuneric şi lumină, sistolă şi diastolă, atracţie şi repulsie, hüben und drüben, feminin şi masculin etc). Firește, filozofii moderni de seamă vor regăsi sau vor căuta unitatea. Dar pentru spiritul modern, Goethe, nefilozoful, dă iarăşi expresiunea: dacă există o ordine, ea ţine mai ales de pendularea între doi termeni extremi. Când nu se pierde în devenirea fără de capăt, gândirea modernă acceptă polaritatea.

De îndată însă ce se pune din nou problema fiinţei, schemele moderne se dovedesc insuficiente. Iar dacă e posibilă devenirea întru fiinţă, nici o altă schemă nu-i poate conveni decât cercul. Fiinţa este cea care intră în devenire şi tot ea e capătul de drum al acesteia. Ceva nu poate deveni decât pentru că este şi nu poate deveni decât ceea ce este. *Werde was du bist.* Dacă devenirea e căutare, de sine sau de altceva, căutarea în cadrul acestui tip nu e posibilă decât în măsura în care, într-un fel, deţii dinainte ceea ce cauţi. „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“ trebuie atunci să comande tot ce e angajat într-o asemenea devenire. Dar este aşa cu adevărat în cazul conştiinţei umane şi al realului? Şi poate fi ridicat cercul la rangul de schemă fundamentală a lor?

Aci, prin urmare, ne duce tema devenirii întru fiinţă: la necesitatea de a regăsi cercul ei peste tot. Devenirea întru fiinţă ne va apărea într-adevăr ca un principiu de ordine: prin ea, realul capătă caracter de real, în măsura în care este scos din devenirea oarbă şi redat fiinţei. Această transpunere însă nu poate fi făcută decât prin *om,* fără de care devenirea ar rămâne devenire, curgere, trecere cosmică, neîmplinire. Omul, la rândul său, capătă această virtute prin *cultură.* El nu este de la sine înzestrat cu înţelesul fiinţei, nu rânduieşte lucrurile la locul lor şi nici nu le duce la o împlinire, în chip obişnuit. Doar prin cultură capătă omul învestirea de a deosebi în sânul realităţii şi de a rândui ceea ce a văzut. Iar aşa cum Adam era pus să dea

nume fiecărei viețuitoare, și numele pe care-l dădea el îi rămânea, căci însemna o scoatere din haos și o calificare întru ființă, așa și de astă dată, rânduiala care se dezvăluie prin om în lucruri este și a lor, nu numai a omului. Cultura însă nu are nici ea această virtute, dacă nu e susținută de o *conștiință filozofică*. După cum omul se pierde, fără sprijinul culturii, în procesiunea firii sau în devenirea oarbă a vieții istorice, cultura se pierde și ea în diversul materialului sau al sensurilor ei, dacă nu capătă, printr-o conștiință filozofică, învestirea de a ridica lucrurile la prototipurile sau ființa lor proprie. Istoria se pierde, dacă nu e susținută de o conștiință filozofică; la fel s-ar putea „pierde“ câmpuri întregi din cuprinsul culturii, fără de filozofie (nu e acesta riscul unora dintre științe, care pot sfârși atunci prin a rămâne simple tehnici?); așa cum se poate pierde cultura întreagă, într-un fel, devenind simplă civilizație, cum s-a spus.

Devenirea întru ființă, cu cercul pe care-l aduce, implică deci realitatea umană, care la rândul ei presupune actul de cultură și ultimul, conștiința filozofică, *sophia*. Aceasta înseamnă că realul uman, cultura și *sophia* susțin metafizicește lumea: nu ar fi vorba numai de *cunoaștere* a ființei, ci omul, cultura, *sophia* scot lumea din starea de simplă devenire, o desăvârșesc, ridicând-o la treapta de ființă. Conștiința filozofică nu vine să se adauge lumii sau să fie *despre* lume, ci omul ar trebui să fie lumea, în așezarea ei ultimă, iar conștiința filozofică, respectiv rațiunea, să fie împlinirea devenirii acestei lumi. Căci omul nu e simplu om, simplu sine. De la început conștiința sa e întru ceva, deci dincolo de sine.

Dar dacă lucrurile stau așa, aceasta ar însemna și că pe toate treptele — om, cultură, *sophia* — se răsfrânge condiția de posibilitate a devenirii întru ființă: cercul. Și existența umană, și faptul de cultură, și actul filozofic ar trebui să se petreacă în cerc. Dacă filozofia, în ultimă instanță, dă expresie ființei lumii, cercul ființei se va reflecta peste tot în filozofie. Dar așa este? În speță: actul logic, actul de cunoaștere, cel etic, cel estetic, laolaltă cu toată cultura pe care o fac posibilă, se desfășoară ele în cerc?

Prima garanție că devenirea întru ființă are sens este că actele acestea se desfășoară cu adevărat în cerc. Filozofia regăsește în materia ei ceea ce era condiție de principiu a ei: cercul.

*

Într-adevăr, orice conștiință filozofică este una *reflexivă* la propriu, una în care întoarcerea asupra-și, reflexivitatea, hotărăște. Lucrurile pot fi spuse

simplu de tot la început, cu deosebirea dintre *gând* şi *idee.* Gânduri au toţi oamenii, poate au şi alte vieţuitoare, dar idei nu are decât cel care întoarce gândul asupra gândului. Aşa cum s-a spus demult, conştiinţa filozofică este una în care spiritul se întoarce asupra spiritului. De aci, cunoaşterea cunoaşterii, de care vorbea încă Platon, dragostea pentru faptul dragostei, de care este pus Socrate să vorbească în *Lysis,* amintirea amintirii (şi chiar a uitării) pe care o menţionează Augustin în *Confesiuni,* ca şi atâtea alte forme de reflexivitate pe care le va invoca filozofa. S-ar părea chiar că este o caracteristică a spiritului — şi deci a ştiinţei lui, care e filozofia — să fie reflexiv; în alte domenii n-ar încăpea reflexivitate, căci nu poţi vorbi de o gravitaţie a gravitaţiei şi de un triunghi al triunghiului.

Totuşi în planul matematicilor şi chiar al fizicii (probabil şi al biologiei) au apărut câteva stranii exemple de reflexivitate posibilă sau chiar efectivă. Astfel, în matematici — dincolo de folosirea oarecum mecanică a ideii de „reflexivitate“, — au apărut funcţii de funcţii, concepute de matematicieni, ba ies la iveală forme de reflexivitate lăsate în umbră de ei, cum ar fi cea a numărului. Căci înainte de a se face operaţii cu numărul, acesta în el însuşi este o operaţie (ba chiar una superioară), ridicarea la putere, orice număr fiind stabilit pe baza puterilor unei baze, să spunem baza *10* sau *6,* astfel încât toată ştiinţa aritmeticii şi algebrei ar consta din operaţii pe bază de operaţii. Iar cel mai straniu exemplu, pentru o asemenea reflexivitate implicită, îl dă fizica însăşi, dacă nu chiar natura, cu *undele,* care reprezintă „o mişcare a mişcării“, de vreme ce orice undă este expansiunea unei vibraţii iniţiale. Ceva de ordinul spiritului ar apărea şi dincolo de domeniul lui, până la acel ultim domeniu de realitate, care ar fi spectrul undelor electromagnetice.

Dacă lăsăm deoparte asemenea gânduri, care aşteaptă poate să devină adevărate „idei“ ale timpului nostru, rămâne faptul că prin conştiinţa filozofică reflexivitatea îşi face intrarea sigură în cultura omului. Aceasta se vede nu numai din felul cum atacă o conştiinţă filozofică orice fapt de cultură, ci şi din propriul ei exerciţiu: toate demersurile ei, de ansamblu, dar şi constituite în discipline distincte, se desfăşoară în cerc, vom spune acum.

Cel mai izbitor, şi ca atare cel asupra căruia merită să se stăruie cel mai puţin, este *cercul logicii.* E drept, nici logicile tradiţionale, cu atât mai puţin cele noi, care se vor doar operative („calcul logic“) nu se deschid cu punerea în lumină a cercului care le face posibile, anume reflexiunea asupra gândirii (a „raţionamentului“ în logica veche), sau, la moderni, *operaţia*

raţională asupra operativităţii raţionale. Dar logica nu este, mai puţin, însăşi conştiinţa de sine a cercului, în puritatea lui speculativă. Mai neaşteptată va fi prezenţa cercului în celelalte discipline.

Să luăm, astfel, actul de cunoaştere. Dincolo de amintita „cunoaştere a cunoaşterii“, privit în el însuşi, actul de cunoaştere se desfăşoară în cerc.

A cunoaşte înseamnă într-adevăr a gândi — pentru sine cel puţin — nemaigânditul. Cunoaşterea trebuie să fie „progres“, şi orice cunoaştere înfăptuită aduce, pe un plan ori altul, neaşteptatul, în aşa măsură încât s-a putut spune că filozofia — cunoaşterea însăşi, în sensul larg, până la contemplaţie — al Antichităţii — începe cu uimirea. Numai că riscăm aci să confundăm două lucruri: faptul nemaigândit, nemaiîntâlnit de gândire, şi actul nemaigândit, nemaisăvârşit de gândire. Uimirea despre care se vorbeşte obişnuit este cea în faţa faptului nou, a faptului surprinzător. Dacă însă teoria cunoaşterii va sfârşi prin a se întreba: „cum e cu putinţă ceva nou“, nu va fi vorba, de bună seamă, despre o noutate în ordinea faptelor, nici măcar despre una în ordinea gândului, despre producerea de gânduri noi (logică de invenţie), ci se va urmări doar împrejurarea că înăuntrul oricărui gând care duce la cunoaştere este o legătură neaşteptată, un proces sintetic, nu analitic. „Cum e cu putinţă ceva nou“ dă expresie lui cum e cu putinţă să cunoşti prin gândire; cum e cu putinţă să scoţi gândirea din tautologie.

Sub ultima ei formă problema este, se ştie, lărgirea „sintezei“ kantiene şi, fără îndoială, că ea e centrală în teoria cunoaşterii. „Cum sânt cu putinţă judecăţile sintetice *a priori“* reprezintă pentru Kant încă mai mult, cheia întregii filozofii. Ni se pare totuşi că termenii kantieni particularizează încă şi că tema adâncă e tocmai acest „cum e cu putinţă ceva nou“, care traduce pe „cum face spiritul să nu fie la infinit tautologic“; adică se interesează de *spirit*, în productivitatea lui, şi nu de *produsele* spiritului, judecăţile lui sintetice. În cazul restrâns de aci, problema este să obţinem actul de cunoaştere; nu noutatea externă, ci ceea ce face ca actul de gândire să fie progres, adică cunoştinţă şi nu stare pe loc. În sensul acesta, progresul de gândire al conştiinţei cunoscătoare ar trebui să apară ca şi o devenire liniară, o progresiune către un altceva niciodată încheiat.

Şi cu toate acestea, *actul de cunoaştere nu se desfăşoară liniar;* dinamismul său nu e fără întoarcere. De la început, cunoaşterea îşi trădează o rezistenţă, iar teoria cunoaşterii nu pare nici ea a se ivi — întocmai logicii — decât o dată cu conştiinţa acestei rezistenţe faţă de progresul liniar. Într-

adevăr, ce înseamnă să cunoşti ceva? se întreabă sofiştii, şi cu ei teoria cunoaşterii capătă o primă expresie în istorie. Cum cunoşti ceva ce nu cunoşti? *Sau* ştii lucrul dinainte, şi atunci nu poate fi vorba de necunoscut; *sau* nu-l ştii defel, şi atunci nu încape cunoaştere. Aşa înfăţişează lucrurile cei doi sofişti din *Euthydemos;* iar gânditorii de totdeauna, dincolo de orice intenţie sofistică, nu vor formula într-altfel problema. Iată de pildă impasul lui Platon în *Menon.* Căutând să vadă dacă virtutea se predă ori nu, el punea pe Socrate şi Menon să constate că nu ştiu ce e virtutea, iar la îndemnul unuia de a căuta s-o afle, celălalt răspunde: cum poţi căuta ceva ce nu cunoşti? după ce semne vei recunoaşte lucrul? *(Menon,* 80 d). Platon e conştient, o şi spune, că problema e un adevărat subiect sofistic; dar aceasta nu-l împiedică s-o ia atât de în serios încât se vede nevoit să schiţeze, aci în *Menon,* teoria reminiscenţei. Abia aşa, cu recursul la o cunoştinţă dinainte dobândită, poate el lămuri actul de cunoaştere prezent. Dar aceasta înseamnă limpede a întoarce gândirea, din mişcarea ei către altceva, înspre dinainte ştiutul. Cunoaşterea nu e posibilă decât pentru că există *precunoaştere;* cu alte cuvinte mişcarea către altceva e în acelaşi timp întreruptă şi făcută posibilă prin precunoaştere. Platon proclamă categoric caracterul activ al reminiscenţei, spunând că ea singură îl scoate din teza sofistă, care interzice orice căutare, orice activitate a spiritului. Iată deci dintru început paradoxul în care cade conştiinţa cunoscătoare: gândirea trebuie să fie progres, dar *pentru a fi progres* trebuie să poată *regresa* în orice moment al desfăşurării ei.

Poziţia Menon-ului este concludentă în această privinţă, fără a fi izolată în gândirea platoniciană. Chiar dacă teoria reminiscenţei nu mai apare, cel puţin sub o formă dezvoltată, decât în *Phaidon* şi *Phaidros,* paradoxul ei însoţeşte întreaga filozofie platoniciană. S-ar putea releva cât de des recurge Platon la o anumită „anticipaţie profetică“, *manteia,* ori de câte ori discuţia din câte un dialog pare a duce la un impas. De fiecare dată Socratele platonic, care conduce discuţia, este pus să invoce şi proclamă această *manteia,* care comandă, predetermină şi, în definitiv, face posibilă soluţia viitoare. Socrate, în ciuda aparenţelor, ştie încotro merge şi dialogul său este întotdeauna *orientat.* Scuza lui Socrate că ar fi vorba de o simplă inspiraţie, care urmează a fi verificată, ţine fără îndoială de un efect literar urmărit. Filozoficeşte, *manteia* este expresia, mai ştearsă decât reminiscenţa, a aceleiaşi precunoaşteri, prin care devine posibil, dar e în acelaşi timp îngrădit, procesul de cunoaştere.

Dacă, acum, ieşim din graniţele platonismului, vom regăsi aceeaşi problematică paradoxală a cunoaşterii ori de câte ori se încearcă o teoretizare a acesteia. Cunoaşterea trebuie să fie gândire vie, gândire în act; fără dinamism de conştiinţă, cunoaşterea nu e posibilă. Dar, în acelaşi timp, ea trebuie să săvârşească un proces *de întoarcere.* Chiar la un Aristotel, unde dinamismul este înlocuit printr-un simplu mecanism — jocul formă-materie —, problema centrală a cunoaşterii, cum cunoşti ceva ce nu cunoşti, trebuie să se pună, măcar incidental, iar soluţia sa indică încă acelaşi cerc semnalat de sofişti. Într-adevăr, după Aristotel, cu teoria sa a actualităţii şi virtualităţii, spiritul cunoaşte actual ceva nou, prin faptul că-i *deţine* virtual cunoştinţa. — Cât de izbitor este, în schimb, dinamismul de conştiinţă la Augustin, unde totul e perplexitate şi căutare. Iar de astă dată e cu atât mai izbitor şi faptul întoarcerii spiritului către un „găsit“, tocmai spre a putea avea loc o căutare. Augustin ţine întreg de pascalianul „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“. Micul dialog *De magistro* vine să arate că soluţia în problema aceasta a cunoaşterii — devenită la Augustin: cum poţi *învăţa* ceva ce nu ştii încă, cum se poate în genere învăţa —, este: nu se poate învăţa ceva decât prin învăţătorul lăuntric. Noutatea de gândire e posibilă prin regăsirea neîncetată a unui Christ lăuntric, străin de noutate, ca fiind permanenţa însăşi.

Nu e nevoie să mai căutăm mult în istorie spre a întâlni acelaşi cerc al cunoaşterii, de îndată ce se pune hotărât problema posibilităţii ei: e marea dispută pe tema ineităţii ideilor, dispută latentă încă din Antichitate şi ieşită la lumină cu empirismul şi raţionalismul modern. Nu putem cunoaşte decât prin idei înnăscute, vor spune raţionaliştii, pe linia platoniciană, pe care, conştient ori nu, se aşază. Nu putem cunoaşte decât prin ceea ce deţinem dinainte. Dar în felul acesta, replică empiriştii în frunte cu Locke, activitatea gândirii e suprimată; se încurajează lenea spiritului. Ba, răspund raţionaliştii, numai aşa se păstrează o activitate de gândire. Şi iată astfel solidare, pe tema nevoii de însufleţire a gândirii, două orientări care păreau peste tot opuse. Numai că orientarea raţionalistă dă, în felul ei, socoteală de faptul cunoaşterii, sfârşind însă prin a duce la un adevărat dogmatism, sau alteori la un matematism de cunoaştere; pe când empirismul — lipsit fiind tocmai de conştiinţa cercului, în timp ce dinamism are din plin — nu dă suficient socoteală de cunoaştere, aşa încât nu poate evita să cadă, în cele din urmă, în scepticism (Hume). Doar pe alte linii se va salva empirismul de scepticism, de exemplu pe linia „senzualismului“ francez, cu un Condillac.

Iar şi de astă dată, în măsura în care teoria cunoaşterii justifică rezultate de gândire pozitive, cercul va reapărea. Nu e nevoie decât de memorie, după Condillac, spre a obţine, pornind de la o singură impresie senzorială, întreaga lume de cunoştinţe; şi urmează exemplul statuii ce n-are decât simţ olfactiv. Dar ce oare dă memoria, dacă nu persistenţa unui *acelaşi* în lumea lui altceva, care e gândirea cunoscătoare? Ce este şi aci cunoaşterea decât rabaterea unui altceva asupra lui *acelaşi?*

Cu Kant, în sfârşit, acest *acelaşi,* factorul identic din cunoaştere, se precizează deschis. Este vorba de „unitatea sintetică originară de apercepţie“, din care se desprinde şi la care revine întreg câmpul transcendental, sortit să facă posibilă ordinea cunoaşterii. De astă dată, elementul de noutate va fi dat exclusiv de intuiţie (empirică sau pură), altminteri a gândi putând fi şi a gândi în gol, fără cunoaştere, dacă nu există diversul intuiţiei. E adevărat că, prin Fichte şi Hegel, unitatea sintetică de apercepţie, acum sub forma eului pur sau a spiritului absolut, va putea intra într-o desfăşurare sortită s-o multiplice şi pe ea, ca şi s-o însufleţească; dar dinamismul acesta pur nu va fi nici un moment o desfăşurare liniară, o pierdere în noutatea nesfârşită a devenirii proprii; ci chiar atunci când se va suprapune devenirii realului sau celei istorice, cum va fi la Hegel, dinamismul acesta va fi statornic întors asupra principiului său de viaţă. Cercul cunoaşterii, înglobat acum în cercul conştiinţei pe care o ia despre sine „absolutul“, se va lărgi, proiectându-se peste întreg realul, ca şi peste întreaga istorie umană — dar va rămâne cerc. Mai izbitor decât oriunde va fi cerc.

Ce este atunci această vastă mişcare de întoarcere, pe care o descrie procesul de cunoaştere? de ce ţine şi aci coincidenţa paradoxală a mişcării cu starea pe loc? După cum în actul logic gândirea trădează o solidaritate între lege şi cazul individual (izbitoare în cazul „silogismului“), în cunoaştere gândirea manifestă o solidaritate între permanenţă şi actualitate. Cunoaştere fiind, adică progres de conştiinţă, ea tinde neîncetat spre ceva nou, refuzând sistematic orice gata făcut; dar ea nu este cunoaştere decât pentru că nu poate fi contemplare, aşa cum Platon nu obţinea cu *Sofistul* dinamismul de conştiinţă decât pentru că nu putea rămâne în eleatism. În obârşia ei, cunoaşterea este contemplare, adică năzuinţă către aşa ceva.

Sau mai degrabă se manifestă peste tot, în actul cunoaşterii, o dublă tendinţă: căutarea şi adevărul. Nici o gândire vie n-ar accepta adevărul, dacă el ar duce la „lenea spiritului“, dacă ar face imposibilă căutarea; dar nici

una iarăşi n-ar putea concepe o căutare care să nu aibă sorţi să se odihnească într-un adevăr. Chiar înţeles ca temă infinită, ca X-ul nedeterminat al unui Natorp, încă obiectul căutării tinde, la limită, să se transforme în adevăr. De aceea, ni se pare că este ca şi o dublă instabilitate în spirit: când cunoaşte vrea să contemple, când contemplă tinde să recadă în cunoaştere. Nicăieri mai bine decât în Ideea platoniciană nu se întâlneşte dubla tendinţă de a cunoaşte şi contempla în acelaşi timp. De aceea i s-a şi putut da dublul rol de a fi transcendentală şi transcendentă.

Tot ce reprezintă, în procesul de cunoaştere, întoarcere din progresul lui liniar, ţine de această nevoie de fixare şi odihnă, care la rândul ei face posibilă căutarea şi neliniştea cunoaşterii. Nu există căutare decât pentru călător, pentru cel care are de la început calea. Progresul de cunoaştere nu este atât mers către neştiut, necunoscut, cât către ne-recunoscut. În întregul său, procesul de cunoaştere, înţeles ca o devenire către altceva, se rezolvă până la urmă într-o devenire ca şi întru sine. Actul de cunoaştere are deci ceva din mitul lui Narcis, cu un accent invers: e o acţiune care nu poate fi îndeajuns contemplare, pe când la Narcis era o contemplare care nu putea fi îndeajuns acţiune. Iar cunoaşterea apare ca un reflex al devenirii, în timp ce contemplarea este o nostalgie a fiinţei, într-o conştiinţă sortită să refacă cercul ori de câte ori se manifestă.

*

Am văzut două din aceste manifestări: actul de gândire (în logică) şi actul de cunoaştere. Conştiinţa filozofică numără şi alte acte, care, de asemenea, ar trebui să se desfăşoare sub semnul cercului. Este acesta cazul pentru *actul etic?*

Există fără îndoială o simetrie între actul de cunoaştere şi cel etic. Multă vreme, sub semnul de „logică şi etică“, modurile actelor acestora au acoperit ca şi întreg câmpul filozofiei, care era astfel împărţit într-o jumătate teoretică şi una practică. Dacă actul de cunoaştere e unul de gândire (fără ca orice act de gândire să fie şi unul de cunoaştere), cel etic este de comportare, iar ce se întâmplă pe plan de gândire va avea loc şi dincoace. Aşa cum cunoaşterea e o gândire a nemaigânditului, mers către nerecunoscut, comportarea etică este angajare într-o situaţie nemaitrăită, mers către nemaitrăit. Conştiinţa etică nu poate fi nici ea cea a unei identităţi cu sine. O conştiinţă care n-ar trăi decât *o* atitudine, care ar face un singur gest spiritual de-a lungul unei întregi existenţe, ar fi tautologie

practică pură. „Cum e cu putinţă ceva nou“ va trebui deci să joace şi aci, în acelaşi sens lărgit, rolul sintezei kantiene. De astă dată însă este vorba de acţiune, nu de speculaţie, astfel că sinteza va fi între două comportări, iar nu între două momente de gândire. Cum reuşim să împăcăm o comportare cu alta, *cum facem să introducem unitate în diversul comportărilor noastre*, aceasta este (aparent doar formal) problema conştiinţei etice. Înainte de a da un conţinut vieţii spirituale active (de pildă, orientarea spre bine), eticul dă o *consistenţă*, un stil, în sensul adânc al cuvântului. O viaţă trăită etic are unitate, identitate cu sine.

Dar este aci doar un criteriu formal în joc? Nu este, în faptul acesta de „a ţine“, al unei vieţi individuale ori colective, etica însăşi? Grecii, cel puţin, aşa au părut să creadă, în epoca mare a filozofiei lor, adică până la Aristotel. Pentru ei, consistenţa pe care o căpăta, nu numai o viaţă spirituală umană, dar orice desfăşurare din sânul realului, era „binele“ propriu acelei vieţi ori acelui lucru. Binele însemna deci „împlinire“, iar virtutea era originar vârtute, tărie, capacitate de închegare. Dacă deci atitudinile converg şi ţin laolaltă, dacă prind formă, atunci ele sânt bune. „Forma“ este cu adevărat binele. Numai că forma avea sens plin metafizic: ea era cea care dădea sau sporea *fiinţa* în lucruri. În felul acesta, etica antică se acoperea cu metafizica până la a nu se mai constitui deosebit de ea. Forma este binele (identitatea cu sine), care e fiinţa. *Ens et bonum convertuntur.*

La capătul cestălalt al filozofiei, la Kant, forma încă este, prin ea însăşi, creatoare de etic. Dar de astă dată, etica e simplă etică, nu mai e metafizică, pentru că şi forma e simplă formă, simplă posibilitate, iar nu realitate ca la greci. În speţă, eticul se obţine la Kant prin simplul exerciţiu al imperativului, care instituie un „trebuie“ *dincolo* de orice conţinut moral. Nu conţinutul imperativului interesează, ci faptul că este imperativ şi universal, adică forma sa hotărăşte viaţa morală. Actul moral se săvârşeşte prin simplul respect către lege, care e singurul „respect moral“.

De o parte, cu grecii, forma e capătul de drum, ţelul; aci, cu Kant, forma e principiul de acţiune, mobilul. Între aceste extreme se va situa actul etic; plinătate de conţinut şi lipsă de orice conţinut, formalism propriu-zis; libertate exterioară de atitudine şi restrângere a oricărei libertăţi exterioare, rigorism. Fă ce-ţi place, cu condiţia să obţii o împlinire, pare a spune morala antică; fă ce trebuie, chiar dacă ar fi să nu te împlineşti, spune morala kantiană. Actul etic trebuie să fie undeva între ce-ţi place şi ce trebuie!

Opoziția dintre viziunea greacă și cea kantiană e prea teoretică, prea plină de implicații principiale de tot felul. Fă ce-ți place și fă ce trebuie se încorporează direct, în două tipuri de circulație universală; se lasă concretizate de aceste două tipuri umane, care reprezintă, mai mult decât orice sistem etic, extremele eticului însuși: sânt tipul fiului risipitor și al fratelui său. Desprinse de viziunea creștină, desprinse chiar de orice semnificație religioasă, tipurile acestea sânt încă valabile, prin substanța lor umană.

Fiul risipitor își trăiește viața cum vrea, până în ceasul „căinței". Prin căință, făptuitorul se întoarce asupra faptei și o reface. Lipsa de sens a întregului creează în făptuitor dispoziția de a relua faptă cu faptă și de a le reface pe plan ideal, de a se reface deci pe sine. „Așa ar fi trebuit, poate, să fac", își spune el. Iar prin căință, adică prin întoarcere asupra faptei săvârșite, se ivește *conștiința etică.* Dacă fiul risipitor ar întâlni acum un „trebuie" care să-l oblige, atunci ar simți că intră, dintr-o dată, din câmpul libertății în cel al necesității. El însă nu întâlnește un „trebuie" de acțiune, ci căința îi dă doar unul de retrospecțiune: ar fi fost mai bine să… El întâlnește necesitatea numai în măsura în care nu-i umbrește libertatea, ci dimpotrivă, îi dă, pentru întâia dată, un conținut posibil. Acum știe că libertatea sa nu ține de „ce-i place", de bunul său plac, ci de o rânduială. O știe însă doar pentru ceea ce a făcut, fiindcă se căiește. Dar cum s-o știe pentru ce are de făcut? Ce să facă de acum înainte?

Și atunci — se întoarce acasă: nu pentru că e nefericit, căci va fi avut și s-ar putea să mai aibă multe ceasuri bune; nici pentru că nu mai are ce face, căci a făcut și s-ar putea să găsească și ceva mai bun de făcut decât păzitul porcilor; se întoarce însă acasă pentru că înțelege acum, prin căință, că aceea ce face trebuie făcut într-un anumit fel, iar el nu știe cum anume. Nu e destul să făptuiești, trebuie să făptuiești *bine.*

Paradoxul cunoașterii reapare aci: ca și gândirea, făptuirea trebuie să fie progres, mers către altceva; dar pentru a fi progres, fapta, ca și gândirea, trebuie să se dețină pe sine dintru început. Fiul risipitor, fiul acesta rătăcitor, se întoarce acasă, nu pentru a rămâne cu adevărat acolo, ci pentru a învăța calea. El plecase în lume fără să aibă dinainte calea; nu era călător, era cu adevărat rătăcitor. Acum vrea să nu mai rătăcească, vrea să știe, să meargă drept. Fără aceasta, nu mai poate merge defel. Se întoarce deci acasă ca să ia lucrurile de la început, așa cum trebuie.

Acasă este fratele, care trăise „aşa cum trebuie“. Viaţa sa se desfăşura din ascultare în ascultare, iar în urma sa nu rămânea nimic de corectat. De aceea, nici nu-şi întorcea vreodată privirile îndărăt, cum făcea celălalt, căindu-se; dar nici nu-şi îndrepta privirile înainte, cum făcea tot celălalt, înainte de căinţă. Privirea îi era aţintită asupra unui adevăr-călăuză, care-l făcea să meargă fără abateri înainte. Există ca şi un *somnambulism al principiului,* iar fratele fiului risipitor pare a trăi starea aceasta. De aceea, mersul său era dinainte ştiut, viaţa sa dinainte trăită. În contemplaţia principiului, aşa cum se găseşte, fratele nu mai este deschis pentru acţiune.

Că există şi în el conştiinţă etică? Dar el e *numai* conştiinţă etică. Numai că este una funcţionând în gol. E o conştiinţă etică fără conţinut, o dezbatere fără desfăşurare concretă. El nu greşeşte, dar nici nu *poate* greşi. Singura sa greşeală e de a se pune în situaţia aceasta, în care nu poate greşi. De aci păcatul de a se crede nedreptăţit, la întoarcerea rătăcitorului acasă. Era primul lucru pe care nu-l trăise dinainte: întâlnirea cu altceva decât dinainte ştiutul.

Din care conştiinţă etică va izvorî actul etic? Din amândouă, întrunite. Actul etic nu e posibil decât ca faptă care se întoarce neîncetat asupra principiului şi ca principiu ce obligă la faptă. Există — ca şi în cunoaştere — o dublă instabilitate în subiectul etic: când făptuieşte vrea să deţină justificarea, iar când are sensul, vrea să-l ducă la împlinire. Formalismul kantian nu exprimă, poate, decât o jumătate de adevăr: instabilitatea sensului etic ca sens, trecerea obligatorie de la sens la act. Dar instabilitatea aceasta trebuie întregită cu cealaltă, care duce de la faptă la sens, refăcându-se cercul actului etic.

Actul de cunoaştere implica în acelaşi timp devenirea, din procesul de cunoaştere propriu-zisă, şi sensul fixator al momentului de contemplaţie; actul etic implică deopotrivă ieşirea din orizontul dinainte făcutului şi păstrarea totuşi într-un orizont al ştiutului. Şi într-o parte şi într-alta se *reflectă* astfel procesul unei deveniri întru fiinţă. Iar fiul risipitor apare ca o încorporare a devenirii, în timp ce fratele este una a fiinţei. Firește, unul este o simplă ironie a devenirii, celălalt o caricatură a fiinţei. Dar într-o oglindă deformatoare lucrurile se văd uneori mai bine.

*

Ceea ce e comun actelor filozofice cercetate până acum nu e numai faptul că se desfăşoară în cerc; este şi că, desfăşurându-se în cerc, reprezintă

de fiecare dată o intrare în ordine. În actul logic, universalul individual (Socrate cu socratitatea lui) tinde către universalul general (omul muritor), se odihneşte în el; în actul de cunoaştere, cunoaşterea propriu-zisă tindea către contemplaţie: în actul etic, libertatea tinde către supunere. E peste tot ca şi reîntâlnirea cu o ordine din care se ieşise, aşa cum este, pe plan metafizic, revenirea devenirii la o fiinţă pe care o desfiinţase. Ni s-a părut însă că tocmai aceasta reprezintă filozofia: convertirea raţiunii, primejduite de iraţional, în raţiune statornică; intrarea în ordine. Cu fiecare act de-al ei, filozofia reaşază lumea în ceea ce trebuie să fie ea. Actul logic, cel de cunoaştere, cel etic pun lucrurile în ordine.

Răsfrângerea acestei ordini în planul sensibil constituie *actul estetic,* şi cu el întâlnim ultimul act filozofic (tradiţional) autonom. Dacă celelalte acte filozofice ridică la sensul ideal al ordinii, esteticul e sortit să redea imaginea ei sensibilă. De aci solidaritatea actului estetic cu fiecare din celelalte trei discipline, în aşa fel încât estetica a putut părea, în cursul istoriei filozofiei, să ţină *când* de orientarea logic-raţională, când de cea de cunoaştere, când de cea etică.

S-a putut concepe astfel o estetică *logică,* una pe *baze epistemologice* şi una cu temeiuri *etice.* Actul estetic apărea, în primul caz, ca strâns legat de logicitate şi matematism (proporţie). Nu este numai o inspiraţie pitagoreică, în perspectiva aceasta asupra frumosului (inspiraţie care revine în estetica timpului nostru, cu teoreticienii „numărului de aur“ de pildă), ci şi înţelegerea în genere a frumosului ca măsură, armonie matematică, echilibru, proporţie justă. Estetica raţională a secolului al XVIII-lea sau cea neo-clasică a timpului nostru acest accent înţeleg să-l pună, desprinzând astfel elementul logic în materialul estetic şi făcând din el cheia esteticului însuşi.

Dar alteori s-a accentuat asupra caracterului *epistemologic* al actului estetic. S-a văzut în el tipul şi modelul „intuiţiei intelectuale“ (Schelling), atât de stăruitor urmărită pe planul cunoaşterii filozofiei; sau s-a relevat în el un caracter contemplativ, care părea să răspundă nevoii cunoaşterii de a sfârşi în contemplaţie. Şi într-un caz şi într-altul actul estetic apărea ca o cunoaştere de tip superior, în alte perspective însă el ţinea mai degrabă de o cunoaştere „confuză“ (leibnizianism), de tip inferior, cunoaştere încă. Pentru Kant chiar, esteticul este, în ciuda „autonomiei“ lui, apropiat de modurile cunoaşterii, de vreme ce reprezintă un joc al facultăţilor spiritului. Dar de orice tip ar fi „cunoaşterea“ estetică, ea apare ca un fel de a pune un

material în ordine; a pune în ordine materia sensibilă, în cazul modului inferior, sau a sugera cum e posibilă punerea într-o ordine ideală, în cazul intuiției intelectuale. Cum făcea logicul pe plan formal, epistemologicul tinde să reliefeze pe plan de conținut, în câmpul estetic, ceea ce acesta deține de la început: reflexul ordinii.

Orientarea *etică* a esteticii, în sfârșit, apare statornic de-a lungul istoriei esteticii, și nu numai sub inspirație platoniciană. Frumosul este sortit să înnobileze, iar cultul artistic al frumosului educă pe om și îi sporește demnitatea. Pe treapta inferioară, frumosul are darul de a îmblânzi ființa umană, disciplinând-o. De la muzica lui Orfeu, care îmblânzea până și fiarele, trecând prin ritmica și cântul educației grecești, până la sensul elementar estetic al gimnasticii sau dansului (și jazului) de azi, totul exprimă această virtute elementară a frumosului. Ființa umană e scoasă din haosul și dezordinea de care e stăpânită — atunci când iese din ordinea, riguroasă și ea dar inferioară, a biologului — și capătă un echilibru de sine. Ne aflăm însă astfel pe prima treaptă a eticului, iar esteticul pare sortit să obțină mai mult. „Purificarea“ adusă de tragedia greacă exprimă din plin acest mai mult. Caracterul „dezinteresat“ al exercițiului artistic, desprinderea ființei umane de egoism, ridicarea ei la o lume de armonii, potriviri și fuziuni ridică spiritul uman spre treapta desăvârșirii lui, care e o formă de superioară supunere. Ca și celelalte două modalități, eticul redă spiritului înțelesul unei ordini.

Sensul logic, epistemologic, etic al esteticului exprimă așadar de fiecare dată, cu o nuanță diferită, dependența esteticului de ordine. Dar numai prin reflectarea parțială a acestei ordini au fost posibile cele trei tipuri de estetică apărute de-a lungul istoriei filozofiei. Dacă însă fiecare din ele își are îndreptățirea, nici una nu poate da socoteală — cum s-a dovedit și în fapt — de esteticul însuși. E adânc semnificativ că actul estetic a fost înțeles în lumina celorlalte trei, dar nu e mai mult decât semnificativ. Specificul său va trebui căutat în felul în care răsfrânge direct ordinea, iar nu în felul în care realizează ordinea din alt plan. Ca și celelalte acte filozofice, el obține rațiunea în forma *proprie* sieși.

Cum arată deci în el însuși actul estetic? Și ce exprimă de pildă frumosul, valoarea privilegiată (în trecut cel puțin) a actului acestuia?

Într-un prim moment, frumosul exprimă *normalul.* S-a încercat întotdeauna, științific sau nu, o canonizare a frumosului și, cu toate că nu există pentru nici o formă de frumos canoane riguroase, tendința n-a încetat

să se manifeste. Eroul frumos al literaturii sau al cinematografului de azi este și el, prin ființa și gestul său, dătătorul de măsură, norma. Fiecare dintre noi se redescoperă în el, în măsura în care se trimite pe sine mai departe, până la o formă de desăvârșire. Și ce curios e frumosul acesta elementar: e un normal care de fiecare dată arată altfel, ca și cum fiecare chip real și-ar avea forma *lui* de desăvârșire!

Dar normalul afirmă prea puțin din stringența frumosului; el pare o simplă „mijlocie“, un nici-prea-mult-nici-prea-puțin, ca virtutea aristotelică. În fapt însă normalul nu e dătător de normă, dacă nu ține de un adevărat *prototip*. Caracterul lui obligatoriu de aci derivă; dar și seducția lui. În clipa când erosul apare ca o sete de echilibru și de intrare în ordine, ca o năzuință a lui ceea ce este spre ceea ce trebuie să fie, el își vădește din plin atracția către frumos, care e tocmai expresia lui ceea ce trebuie să fie. Așa au simțit grecii frumosul, în caracterul lui de prototip spre care aspiră lucrurile, ca înspre „prietenul prim“ din *Lysis*.

Normalul păstra încă aderențe cu realul imediat, pe care părea doar să-l corecteze; prototipul, în schimb, nu mai pleacă de la acesta ci are subzistență proprie. Normalul e un atribut, prototipul poate fi un adevărat subiect. Dar nu mai e unul din ordinea imediat reală; și astfel apare o a treia ipostază a frumosului, după normă și prototip, cea de a fi *idealul*. Frumosul restituie lucrul unei lumi „de dincolo“; îl transfigurează. Prin frumusețe lucrurile devin străvezii. E paradoxul subtil al frumuseții — care pare sortită tocmai să dea consistență, greutate, valoare intrinsecă realului — de a face în fond transparent realul. Tocmai lucrul frumos, la care ești ispitit să te oprești, tocmai el te trimite mai departe. Un real a cărui consistență înseamnă opacitate, un real care oprește asupra-și și nu trimite mai departe nu poate fi frumos. Nu este, firește, vorba de un sens mistic sau simbolic al realului; în joc e numai posibilitatea lui de a fi sau nu treaptă, de a se lăsa ori nu străvăzut. Nimeni mai bine decât Platon n-a arătat caracterul acesta al lucrului frumos, de a *nu* reține, tocmai pentru că e frumos; de a fi treaptă către frumusețea „ideală“.

Idealul acesta însă nu poate fi pierdere a realului, ci doar potențarea lui, sau regăsirea lui pe un nivel superior. Normalul, prototipul, idealul nu pot fi caractere ale frumosului decât în măsura în care acesta angajează realul într-un echilibru mai adânc. Și într-adevăr, frumusețea este ca și o reașezare în ființă, o revenire la *esență* a realului, iar acesta ne pare ultima ipostază a frumosului. Orice real devine într-un sens, prin frumusețe, un *ens*

realissimum. De aceea, caracterul de ideal al frumosului nu trebuie să înşele; e o potenţare şi nu o pierdere a realităţii. Aşa se întâmplă în cazul frumosului natural, unde exemplarul reuşit devine concretizarea speţei respective; la fel e în cazul frumosului artistic. Pascal observa într-un rând, cu destulă surprindere, că admiri în pictură ceea ce nici nu te osteneşti a privi în realitate. Dar aşa e şi în literatură: situaţii pe care le ocoleşti, care-ţi repugnă în planul realităţii, sânt acum urmărite cu nesaţ pe plan artistic. De ce? Care e prestigiul pe care-l capătă dintr-o dată lucrurile? E acela de a se esenţializa, cum s-a spus. Fiecare lucru din sânul realului, chiar urâtul, are un mod de frumuseţe şi o noblеţe proprie. Trebuie numai să ai îndrăzneala de a-l ridica până aci, — aşa cum pe plan dialectic Parmenidele platonic îndeamnă pe Socrate, tânăr încă, să aibă curajul de a ajunge până la *Ideea* noroiului, până la *Ideea* firului de păr. Transpunerea aceasta de pe un plan de realitate pe altul adâncit o săvârşeşte, în felul său, actul estetic. Dacă acesta e orientat, atunci nu poate fi decât către ordinea esenţelor, care sânt o faţă a fiinţei.

Ce exprimă deci frumosul? Exprimă, sau măcar aproximează, ordinea aceea pe care cu fiecare act filozofic o regăseam. Şi o exprimă în chip direct. Ştiinţa frumosului, estetica, nu are deci nevoie să se subordoneze perspectivei logice, celei epistemologice sau celei etice spre a se constitui ca atare. Prin obiectul ei, care este (sau era) frumosul artistic — dacă nu şi cel natural —, prin caracterul acestuia de a reprezenta normalul, prototipul, idealul şi esenţialul, estetica se angajează nemijlocit în ordinea pe care o găseşte sau o încorporează artistul în materialul său sensibil.

Iar de astă dată, cu actul estetic, tocmai pentru că este în joc materialul sensibil, va apărea mai limpede decât oriunde *cercul.* În estetică se vorbeşte deschis despre acest cerc. Spre a-şi putea apăra împotriva tăgadei frumosul, valoarea ei specifică — spune un estetician † — estetica are nevoie să fi pătruns în prealabil în esenţa frumosului, care însă trebuie scoasă tocmai din lucrurile *frumoase.* E tragicul oricărei *Wertwissenschaft,* va exclama acelaşi autor, de a cădea în cerc. Nu poţi scoate din materialul sensibil frumosul decât pentru că-l deţii dinainte. „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“ este actul estetic însuşi. S-a putut observa lesne că pentru a gusta cu adevărat o melodie trebuie s-o ştii dinainte. În general, muzica este caracteristică pentru acest fel de-a percepe frumosul, ea implicând mai mult decât oricare altă artă reascultarea, regăsirea. Dar peste tot actul estetic descrie acelaşi cerc. Ordinea ce se răsfrânge în materialul sensibil e înscrisă

în conştiinţa care-i caută, în lumea sensibilă, încorporarea. De aceea şi este ritmul, de orice fel, ritmul ca ordine prestabilită, una din tehnicile fundamentale ale frumosului: de la ritmul elementar, al primitivilor, şi până la ritmica superioară, a unei armonii de culori sau idei, actul estetic se grefează pe ritm ca pe o ordine necesară, în marginea căreia e posibilă libertatea de creaţie. Tensiunea dintre libertate şi necesitate, mai mult decât unitatea în divers, cum s-a spus despre actul estetic, pare a da măsura acestuia. E un echilibru neaşteptat, echilibru încă; unul care se suprimă pe sine, dar ştie permanent să se regăsească. Înăuntrul acestei ordini pe care o presupune actul estetic, toate libertăţile, desfăşurările, devenirile sânt cu putinţă; şi totuşi fiecare din ele nu face, dusă fiind până la capăt, decât să realizeze ordinea dinainte dată. „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“ este aci mai mult decât căutarea, în lucrurile frumoase, a frumosului deţinut dinainte; este, pe linia frumosului, urmărirea în lumea devenirii sensibile a unei permanenţe de ordinul fiinţei.

† M. Geiger, în *Systematische Pkilosophie,* cap. „Ästhetik“.

II. Cercul în filozofia spiritului

Cu „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“, ca expresie a cercului de conştiinţă, trebuie să înceapă şi să sfârşească orice conştiinţă filozofică. În fiecare din actele ei, filozofia dă expresie acestei căutări paradoxale în cerc. Am văzut în cazul disciplinelor filozofice că ele nu se constituiau ca atare decât în clipa când deveneau conştiente de cercul lor. Iar pentru fiecare din ele cercul lua o formă specifică, în actul logic, cercul era limpede dat de silogism, cu mişcarea individualului către general şi de la acesta către cel dintâi; în cel de cunoaştere, cercul era exprimat de dubla instabilitate, a cunoaşterii propriu-zise şi a contemplaţiei; în cel etic, cercul părea concretizat în convertirea libertăţii la supunere şi năzuinţa supunerii spre libertate; în actul estetic, în sfârşit, sensibilul şi ideea se întrepătrundeau. Sub forme variate, era peste tot o năzuinţă către o raţiune de tip superior, una a contrariilor, raţiunea secundă; particularul *este* universal, cunoaşterea *este* contemplaţie, libertatea *este* supunere, sensibilul *este* idee. În patru atitudini fundamentale diferite se exprimă o aceeaşi modalitate: cercul.

Dar sânt cu adevărat patru atitudini diferite? Conştiinţa filozofică se supune numai în aparenţă intereselor fiecărei discipline, în realitate, conştiinţa filozofică este una, aşa cum filozofia, dincolo de spărtura ei în discipline, e una. „Spărtura“ apare mai ales în veacurile nefilozofice, sau necreatoare pe plan filozofic, ci doar sistematizatoare. De aceea, într-o viziune creatoare nu se întâlnesc discipline distincte. Nici Platon, nici Hegel nu au aşa ceva. În filozofia veche, abia cu Aristotel începe deosebirea în discipline filozofice; cu filozoful adică la care — chiar dacă el ţine încă de o tradiţie mare — se găsesc principiile decăderii viitoare: sistemul ca învăţământ şi istoria filozofiei ca doxografie, colecţie de opinii. Spărtura în discipline este însă din plin caracteristică secolului al XIX-lea, secol nefilozofic prin excelenţă, cel al lui Victor Cousin. Ea ţine de imposibilitatea de a filozofa până la capăt în fiecare din discipline, deci de a ajunge la unitatea lor. În orice filozofie mare însă este vorba de un singur lucru, cu sensul lui deplin. Pentru greci, Bine, Frumos şi Adevăr erau toate angajate în fiinţă şi se împlineau într-o singură perspectivă, cea metafizică. Aşa s-a împlinit însă orice filozofie mare, nu numai cea greacă: sub forma unei conştiinţe filozofice unice. De aceea, dacă filozofia duce la conştiinţa cercului, nu poate fi vorba decât de unul divers reflectat. Iar el ni s-a părut a fi: cercul devenirii întru fiinţă.

Într-un fel ori într-altul, orice concepţie filozofică, în întregul ei, sfârşeşte prin a „cădea în cerc“ şi, dacă e consecventă cu sine, se vede silită să consimtă acestuia, care va fi, după noi, direct sau indirect, cel al devenirii întru fiinţă. Într-adevăr există o obiecţie-tip, care revine împotriva *tuturor* concepţiilor filozofice şi pe care acestea sfârşesc prin a o accepta, încercând astfel să-i anuleze caracterul destructiv. Este cercul lor fundamental şi inevitabil. Scepticismul — s-a spus — nu este sceptic, cel puţin cu privire asupra scepticismului. Criticismul nu e critic asupra-şi, ci dogmatic; sub forma lui kantiană, acceptă ca o presupoziţie „unitatea sintetică originară de apercepţie“, ba chiar lucrul în sine. În genere, idealismul nu este, undeva, idealist: sfârşeşte prin a proclama realitatea ideii sau a eului. Realismul, la rândul său, în măsura în care reprezintă o doctrină *asupra* realului, devine într-un fel idealism. Poate fi monada monadolog? s-a obiectat. Dacă monada nu are ferestre şi ţine, intr-un fel, de o cunoaştere nedesăvârşită, atunci din perspectiva unei monade, cum eşti situat, nu poţi concepe o monadologie. Fiecare concepţie filozofică „se contrazice“, căzând în cerc.

De ce ţine acest cerc? Cumva de faptul că — în măsura în care concepţiile amintite angajează cunoaşterea — se ajunge obligatoriu la o cunoaştere a cunoaşterii? Dacă e vorba de o cunoaştere anumită (sceptică, critică, monadologică), atunci firește și cunoașterea cunoașterii ar trebui să fie de același fel anumit[†]. Abstracţie făcând deci de faptul că o cunoaştere a cunoaşterii poate deschide către un regres la infinit, situaţia în care se cade este că o concepţie prin care se ajunge la cunoaştere n-ar putea ajunge şi la cunoaşterea ei înseşi decât ca neputându-se cunoaşte (scepticismul care trebuie să se îndoiască şi de sine); concepţia explică totul, dar nu şi pe sine.

[†] Unele din „paradoxele“ matematicii contemporane par a aminti de acest cerc.

În fapt însă în lumina cercului pe care l-am găsit în actul cunoaşterii, ni se pare că nu de o cunoaştere a cunoaşterii e vorba, ci de o *contemplare* a cunoaşterii. Dacă spiritul, care de obicei trimite la altceva şi e tranzitiv, trebuie acum să se întoarcă asupra-şi, atunci el tinde către o conştiinţă de sine care să nu fie conştiinţă a ceea ce face, produce, devine el însuşi, cât a ceea ce *este* el. Cunoaşterea cunoaşterii nu poate fi deci decât: *contemplare* de sine. Iar cercul — inevitabil — în care se cădea ne pare a fi conştiinţa surdă, din orice concepţie filozofică, a cercului devenirii întru fiinţă, pe care l-am găsit reflectat în jocul dintre cunoaştere şi contemplaţie.

De altfel, atunci când câte o concepţie filozofică e dusă până la capăt, când adică ea nu este o simplă concepţie *despre* cunoaşterea umană, cum erau doctrinele de mai sus, ci una metafizică, atunci cercul devenirii întru fiinţă se iveşte sub o formă directă. Aşa ni se pare că se întâmplă în concepţia lui Heidegger, unde există un cerc şi unde autorul însuşi recunoaşte existenţa unui cerc. El spune undeva *(Sein und Zeit,* ed. I, p. 314) că lămurirea deplină a realului uman nu va veni decât de la limpezirea înţelesului fiinţei; dar până atunci, caută înţelesul fiinţei în realul uman. Dacă e un cerc, spune autorul, e unul pe care-l acceptă. Şi ce altceva decât cercul nostru este cercul acesta al *fiinţei,* care face posibil realul uman, în orizontul temporal al căruia — în conştiinţa *devenirii* căruia — va fi de căutat fiinţa?

Conştiinţa filozofică este deci una, iar ea ne apare statornic a fi în fond: conştiinţa devenirii întru fiinţă.

Să admitem totuşi că nu avem, până acum, nici o dovadă efectivă că această conştiinţă unică ar fi, la fel cu conştiinţele la care duceau diferitele discipline filozofice, una a devenirii întru fiinţă. Să menţinem numai, ceea ce ne pare asigurat, că este vorba de o conştiinţă unică. Toate filozofiile adevărate în fond recunosc conştiinţa filozofică drept unitară. *Din* această conştiinţă, privită acum drept una, iar nu în actele ei, va trebui să desprindem până la urmă devenirea întru fiinţă, dacă aceasta are într-adevăr sens. Am văzut o *primă garanţie* că devenirea întru fiinţă, cu cercul ei, are sens: faptul că toate actele filozofice fundamentale se petrec în cerc. Acum trebuie să căutăm o *a doua garanţie:* faptul că, unitară fiind, conştiinţa filozofică se desfăşoară ea însăşi în cerc, şi anume în acesta, al devenirii întru fiinţă.

Dar ce este o asemenea conştiinţă unitară? Ea este, în fapt, unitate de conştiinţă. Şi unde e de căutat unitatea de conştiinţă? Fără îndoială că în aşa-numita *filozofie a spiritului,* în idealismul filozofic german, înţeles tocmai drept conştiinţă a acestei unităţi. Nu e nevoie să „construim“ o asemenea atitudine — cum s-ar putea părea că am făcut cu actele ei —, ea există: este filozofia lui Kant. Şi nu e nevoie să-i arătăm presupoziţia fundamentală, în speţă unitatea de conştiinţă; ea este explicit formulată de Kant, o dată cu „unitatea sintetică originară de apercepţie“. În sfârşit, nu e nevoie nici să arătăm exerciţiul posibil al acestei unităţi: este — limpede consemnat de filozof însuşi — *tabla categoriilor.* Dacă devenirea întru fiinţă are sensul pe care i-l bănuim, ea trebuie să se reflecte aci şi să confere

categoriilor lui Kant ceea ce aveau de la început categoriile lui Aristotel: un sens ontologic.

A. CERCUL ÎN TABLA CATEGORIILOR

În această tablă a categoriilor, ca expresie a unității de conștiință, stă triumful filozofiei spiritului. De aci încolo se califică cu adevărat ea, cel puțin sub forma criticistă. Până aci, filozofia critică putea părea o simplă veleitate, o simplă atitudine filozofică — încă una — care de altfel nici nu ar fi fost prea nouă, în măsura în care fusese propusă de Locke. O dată însă cu întemeierea, prin unitatea de conștiință, a categoriilor, criticismul kantian devine riguros și sistematic, părând a se confirma pe sine cu fiecare nou pas al sistemului. Oricine parcurge sistemul critic simte că de aci, cu tabla categoriilor, începe să devină grav jocul. Iar tot ce urmează va ține de această tablă: în *Critica rațiunii pure* în chip direct, cu „Analitica principiilor“ și apoi „Paralogismele rațiunii pure“, „Antinomiile“ și „Idealul rațiunii pure“; în celelalte două *Critici*, în chip indirect. Doar cu *Critica judecării,* Kant ar părea să poată și să trebuiască a ieși de aci; dar sistemul categoriilor, sau spiritul lor juridic și legalist, va avea să-l rețină.

Nu numai că filozofia spiritului *începe* cu tabla categoriilor, dar ea se și continuă printr-unele din aspectele acesteia. Aci, după o indicație notată de Kant în treacăt în *Critica rațiunii pure* (ed. Cassirer, p. 101, obs. 2), își va fi găsit Fichte mișcarea de la o categorie la alta, pentru ca Hegel să dea apoi, după sistemul triadic, menționat încă de Kant (dar la întâmplare, va spune Hegel), desfășurarea *dialectică* a spiritului.

Să alegem deci această tablă a categoriilor ca piatră de încercare a temei devenirii întru ființă. Conștiința filozofică prin care ține o asemenea tablă este nu numai unitară, dar e concepută ca unitatea însăși prin care sânt posibile toate celelalte sinteze unificatoare; ea e unitatea sintetică originară. Pe deasupra, o asemenea unitate este gândită numai din punctul de vedere al conștiinței, nu și al existenței. Sântem deci la *antipodul* oricărei problematici a ființei (în sensul ei clasic, cu esență și existență), ca și a devenirii ei posibile. Presupoziția noastră, că unitatea de conștiință a filozofiei este în fond unitatea conștientă a „devenirii întru ființă“, va avea astfel să se confrunte cu cazul extrem, al unei unități de conștiință (respectiv al unei conștiințe filozofice unice) *care se refuză total ființei.* Dar dacă vom reuși să găsim chiar într-o asemenea conștiință reflexul devenirii întru ființă, atunci am obține nu numai verificarea presupunerii că orice

conştiinţă filozofică unică este în ultimă instanţă cea a devenirii întru fiinţă, ci şi, poate, *rădăcina comună a filozofiei spiritului cu cea a fiinţei.* În orice caz, am obţine această situaţie nouă: filozofia spiritului poate fi înţeleasă prin problematica fiinţei; dacă nu cumva se va spune invers: problematica fiinţei este de înţeles prin unitatea de conştiinţă a spiritului; ceea ce ar putea fi totuna, ca exprimând solidaritatea celor două filozofii, antagoniste în fapt şi totuşi doar aparent opuse, după temeiurile mai adânci ale filozofiei. Să facem deci această încercare.

În locul kantian citat — de unde ni se părea că-şi putea trage izvoarele procesul dialectic al lui Hegel — Kant spune că „orice diviziune *a priori* prin concepte trebuie să fie dihotomică"; dacă însă în tabla sa, categoriile sânt aşezate câte trei e pentru că cea de-a treia categorie izvorăşte din sinteza *(Verbindung)* primelor două. Nu putem face altfel, dacă vrem să urmărim pas cu pas construcţia kantiană, decât să divizăm şi noi la fel tema noastră; să punem (cum am şi pus implicit în realitate) trei termeni: fiinţă, devenire şi devenire întru fiinţă. E drept că devenirea întru fiinţă *nu* ne va apărea până la urmă drept o simplă *Verbindung,* o sinteză între fiinţă şi devenire; sau mai precis, nu vom putea socoti că fiinţa e sortită să intre cu adevărat în sinteză. Pe de altă parte, locul devenirii întru fiinţă ca „sinteză" nu va fi în poziţia a treia (ceea ce ne va determina, poate, să concepem altfel rânduită tabla categoriilor). Dar deocamdată e de-ajuns să rânduim, alături de categoriile kantiene, termenii noştri, spre a vedea dacă nu cumva li se potrivesc lor, în toate cele patru grupe sau „titluri", cum le numeşte Kant: cantitate, calitate, relaţie, modalitate.

Vom începe, firește, cu *cantitatea.* Judecăţilor, ca expresie a funcţiunilor intelectului, şi categoriilor corespunzătoare din tabla kantiană par a li se potrivi într-astfel termenii noştri metafizici:

Judecăţi	*Categorii*	
Generale	**Unitate**	**Devenire întru fiinţă**
Particulare	**Pluralitate**	**Devenire**
Singulare	**Totalitate**	**Fiinţă**

Devenirea întru fiinţă este, fără îndoială, *unitate.* Faţă de pierderea în multiplicitate a devenirii simple, ea aduce o regăsire, un mijloc de a readuna acele *disjecta membra* ale prefacerii într-un întreg unitar. Nu este, firește, vorba de Unu, de un real unic şi exclusiv; dar e vorba de o unitate, în sensul de posibilitate a unificării. Pe de altă parte, devenirea întru fiinţă are

caracter de *generalitate,* corespunzând astfel judecăţii generale. Ea, ca devenire întru „fiinţă“, nu lasă lucrurile în particularul lor disident, ci le strânge laolaltă, punându-le tocmai sub o specie nouă (cum făcea istoricitatea cu istoria), specia genericului. Deci primul termen kantian o poate reflecta pe ea.

Că devenirea pură şi simplă este din plin de partea *pluralităţii* şi a judecăţii *particulare* nu mai trebuie comentat. La fel, că fiinţa este *totalitate* a „singularului“, sau că fiinţa totală e *singulară.*

Corespondenţa în întregul ei pare deci obţinută, poate cu excepţia „unităţii“, dacă aceasta e concepută ca simplă unitate aritmetică, de omogeni. Dar unitatea nu e concepută de Kant ca fiind exclusiv aşa. Ea e şi unitate a unui divers, o unitate „calitativă“ (unitatea unei drame, de exemplu), va spune Kant, când încearcă să reducă pe *Unum, Verum, Bonum* din Scolastică la cele trei categorii ale cantităţii. Şi apoi, cum ar putea corespunde unei judecăţi *generale* unitatea, dacă n-ar fi unitate de tipul generalităţii, una care presupune diversul şi pluralitatea — aşa cum face devenirea (plurală) întru fiinţă (una)? Unitatea nu este Unu. Firește, aceasta mai înseamnă că ar fi trebuit să punem în fruntea categoriilor cantităţii pluralitatea şi nu unitatea; spiritul ar începe cu judecăţi particulare şi cu pluralitate, spre a ajunge abia mai târziu la judecăţi generale şi unitate. Dar deocamdată ne e indiferentă aşezarea categoriilor. Corespondenţa lor, singură, cu cei trei termeni este cea care ne interesează, iar ea ne pare neîndoielnică la prima grupă.

Să trecem la a doua, a *calităţii.* Tabela ar da:

Judecăţi	***Categorii***	
Afirmative	**Realitate**	**Devenire întru fiinţă**
Negative	**Negaţie**	**Devenire**
Infinite	**Limitaţie**	**Fiinţă**

Corespondenta este aci şi mai vădită, poate. Devenirea întru fiinţă are din plin sens de *realitate.* Am văzut că ea singură poate da caracter de „real“ lucrurilor şi stărilor lumii. Devenirea obişnuită, de pierdere, dă realitatea evanescentă, care sfârşeşte prin a fi părelnicie. Singură devenirea întru fiinţă scoate lucrurile din curgerea lor oarbă, dându-le caracter de *res* (real), de lucruri subzistente. — Şi fără îndoială că tot ea, devenirea întru fiinţă, va fi cu adevărat afirmativă, corespunzând judecăţii kantiene din frunte. Devenirea întru devenire este una întru moarte şi pierdere, deci neîncetată

negare de sine, promisiune, procreare, amânare de sine. Singură devenirea întru ființă instituie, edifică, afirmă.

Am și spus astfel că devenirea simplă corespunde *negației* și judecății negative. Devenirea este în fond posibilă (la Hegel, de pildă) doar prin negație; negație de început, tăgăduire a ființei, și apoi prin negația de fiecare moment a lucrului instabil, care se preface statornic, pentru că *nu* poate fi un singur lucru, nu poate *fi* cu adevărat. În sfârșit, că ființa corespunde judecății infinite, ca fiind orizontul neîncetat deschis, este limpede dintru început.

Un singur lucru ar părea nepotrivit în corespondența cu tabla kantiană: categoria „limitației" și deci caracterul de limitație pentru ființă. În primul rând însă trebuie subliniat că nepotrivirea aceasta figurează și în tabela kantiană și totuși autorul nu pare a fi fost incomodat de faptul că unei judecăți *infinite* îi corespunde categoria limitației (care sună aproape ca: finitudine). Apoi, nu este de trecut cu vederea faptul că ființa e reprezentată uneori, în cuprinsul gândirii filozofice, tocmai ca limitată (închisă, sferică, după Parmenide; ori individuală, după Aristotel). Sau, dacă ea are infinitate (Melissos, de exemplu), ea încă posedă caracterul de a-și fi suficientă sieși, de a fi pentru sine. În realitate, ființa este întotdeauna concepută drept având în *același timp* infinitate și finitate, ca fiind infinit în finit (ca Ideea platoniciană, de pildă, care corespunde în chip sugestiv descrierii frumosului, „infinit în finit", la Schelling). Prin urmare, împletirea dintre finitate și infinitate n-ar fi decât expresia tensiunii intime din ideea de ființă, deci un sens potrivit ei, în ciuda primei impresii.

Dar să vedem ce face pe Kant să folosească termenul de limitație pentru categoria corespunzătoare judecății infinite. Kant numește astfel o judecată al cărei predicat exprimă negativ o infinitate (cu exemplul său: „nemuritor") și care e afirmat ca atare. Logica generală, spune el (ed. Cassirer, p. 92), nu se interesează de conținutul predicatului, ci doar dacă e afirmat ori nu despre subiect. Logica transcendentală însă, care nu face abstracție de orice conținut, ci doar de cel empiric, trebuie să vadă și: care e valoarea judecății potrivit cu „conținutul unei afirmații logice făcute pe baza unui predicat negativ". De exemplu, în judecata simplu afirmativă, după logica generală, „sufletul e nemuritor", predicatul de nemuritor conține o infinitate, căci nu s-a exclus din el decât ce e muritor, iar restul rămas este încă infinit. Asemenea judecăți infinite sânt limitative deci, rămânând însă infinite. „Calitatea" lor e de a fi în același timp afirmative în formă și negative — în

sensul de restrictive — în conţinutul predicatului, pe care-l lasă totuşi infinit. Deci este în ele afirmarea unei negaţii, care nu desfiinţează însă. Doar infinitul se poate nega fără să se infirme, ba fiind încă susceptibil de afirmare ca atare, ca infinit.

Prin urmare, „limitarea“ aceasta a infinitului (in-finit) e ceea ce face pe Kant să vorbească de o categorie a limitaţiei. În realitate însă caracterul de limitare e secundar, de vreme ce infinitatea rămâne; sau, în orice caz, ar trebui relevat prin numele categoriei că, în ciuda limitării, infinitatea persistă. Termenul de „limitaţie“ luat singur nu e deci întru totul adecvat, el exprimând doar restricţia, nu şi persistenţa întregului, în ciuda ei. Ce-l determină pe Kant să-l adopte este, poate, tendinţa (discutabilă, cum vom încerca să arătăm mai jos) de a-l face mai târziu, ca fiind al treilea termen, „sinteză“ între realitate şi negaţie; aşa cum, desigur, va fi ajuns la ideea judecăţii „infinite“ căutând o judecată care să fie în acelaşi timp afirmativă şi negativă, potrivit cu acestea două, pe care le găsea în logica generală. Mai degrabă *nelimitaţie* (realitate care suportă negaţia fără să se desfiinţeze), sau *limitaţie care nu limitează* ar părea potrivite.

De altfel şi judecăţile „infinite“ sânt impropriu denumite, căci sânt calificate după conţinut, nu după calitatea judecăţii. Mai propriu ar fi: indiferente (indiferenţa absolutului, la idealiştii de mai târziu, sau a infinitului, care comportă semnul ± al matematicienilor), sau în sfârşit, judecăţi negativ-afirmative (nemuritor). În orice caz este limpede — cum simte şi Kant — că, dincolo de afirmaţie şi negaţie, e loc pentru o a treia calitate a judecăţii şi că această calitate pune în joc un fel de infinitate. Numai infinitul e dincolo de negaţie şi afirmaţie, deci poate fi şi negat şi afirmat. El dă prin urmare a treia „calitate“.

Pe plan categorial, calitatea aceasta a judecăţii dă tipul realităţii care nu poate fi desfiinţată prin negaţie (fiindcă poartă negaţia în ea, a „călcat peste moarte“, începe de la negaţie). Iar *acestei* categorii îi corespunde fiinţa. Teologia negativă n-a făcut decât să emită astfel de judecăţi „infinite“: Dumnezeu e nemuritor, neîngrădit, netemporal etc. Iar filozofia fiinţei, când a fost doar a fiinţei (eleatism) şi nu a devenirii întru fiinţă, n-a putut emite judecăţi de alt tip despre fiinţă decât: e nemişcată, incoruptibilă, atemporală etc, judecăţi corespunzând categoriei limitaţiei, respectiv a nelimitaţiei. Ni se pare deci — oricâte rezerve am face asupra nomenclaturii folosită la ultima categorie, ca şi la ultimul tip de judecată de la titlul calităţii, şi chiar dacă am accepta, în lipsă de alt termen mai sugestiv, cel kantian de

„limitație“ — că termenul nostru de ființă corespunde noțiunii fundamentale concepute de Kant în acel loc.

Putem astfel trece la al treilea grup de judecăți și categorii, cel al relației. Tabelul este de astă dată:

Judecăți	*Categorii*	
Categorice	**Inherență (substanță și accident)**	**Devenire întru ființă**
Ipotetice	**Cauzalitate (cauză și efect)**	**Devenire**
Disjunctive	**Comunitate (acțiune reciprocă)**	**—**

Pentru primii doi termeni kantieni, potrivirea cu termenii noștri este, și de astă dată, ca și evidentă. Devenirea *întru* ființă poate fi foarte bine înțeleasă ca *inherență.* Ea e o devenire în sânul ființei, una pe care „întru“ (însemnând și în și înspre) te face s-o privești și ca o desfășurare de accidente înlăuntrul unei substanțe, a unei permanențe: ființa. Firește, o filozofie a devenirii întru ființă nu va lua în mod obligatoriu acest aspect substanțialist. Tot ce înțelegem să relevăm este că devenirea întru ființă include și momentul substanțialității. Și la fel, de bună seamă, va apărea ea ca fiind în acord cu judecata *categorică.* Devenirea întru ființă exprimă relația hotărâtă (pozitivă sau negativă) dintre subiectul ce devine și predicatul în sânul căruia se petrece devenirea. Devenirea simplă nu încape într-o judecată categorică: ea este și nu este, în același timp; are o realitate precară, de aproximație. De aceea, în sânul ei, lucrurile sânt ceea ce sânt, dar ar putea fi și altceva; vor *fi* până la urmă altceva. Categoricul este doar relația dinăuntrul devenirii întru ființă.

În devenirea simplă — spre a trece la al doilea termen — relația dintre un termen și altul va fi tocmai cea de *cauzalitate* (sau, ca în primul caz, va putea fi înfățișată ca fiind și astfel). Lanțul cauzal, determinismul și liniaritatea cauzală reprezintă — după cum vedeam la începutul capitolului de față — schema acestei deveniri. Căci ea fiind devenire întru devenire, aduce inel după inel în lanțul lucrurilor; trimite, întocmai unei cauze, spre un efect, care va fi la rândul său cauză către un alt efect. Lanțul cauzal exprimă perfect „pierderea“ acestui tip de devenire, amânarea sa neîncetată și iremediabilă. Iar, la fel cum categoria cauzalității se desprinde dintr-o judecată *ipotetică,* prima exprimând relația ipotetică însăși (*dacă* pui cauza

vei avea efectul), tot așa și devenirea simplă, cu instabilitatea și curgerea ei, este lanțul infinitei condiționări succesive a termenilor unii printr-alții, desfășurarea fără început și fără sfârșit, în care fiecare termen e condiționat și totodată condiționează. Doar prin actul neîntrerupt al ipoteticului *(hypothesis)*, de punere sub fiecare termen a unui altuia, de susținere prin cârja altuia a fiecărui termen, poate avea sens devenirea aceasta, care nu „ține“ cu adevărat, dar nu e totuși nici prăbușire, pentru că se „susține“. Fiecare termen e caduc, dar subzistă atât cât să-l susțină — ipotetic — pe cel următor.

Prin urmare, pentru primele două tipuri de judecăți și categorii din grupa relației, acoperirea cu termenii noștri funcționează. Ce se întâmplă cu a treia categorie? *Dacă ea este întocmai valabilă*, înseamnă că „ființa“ nu și-ar găsi corespondentul aci, în grupa relației; (respectiv, că ea n-ar intra în nici un fel de relație, ca ființa eleată). *Dar ea nu e valabilă*, și tocmai situația ființei e cea care ar putea obliga la revizuirea și, în orice caz, regândirea categoriei kantiene a comunității: *ea* ne poate face să simțim că aci e un „gol“, cum a înregistrat și Charles Renouvier în veacul trecut. Este comunitatea cu adevărat o categorie? Exprimă ea o funcție originară, nederivată, a intelectului, cum vrea Kant pentru orice categorie? Merită ea să stea printre „predicamente“ sau doar printre conceptele pure derivate din primele, deci doar printre așa-numitele de Kant *praedicabilia?*

De vreme ce „firul conducător“ al lui Kant sânt judecățile, să căutăm sensul categoriei comunității în rubrica judecăților. Ce înseamnă judecată „disjunctivă“ și cât este ea de originară ca funcție de gândire? Ea ne apare pur și simplu o derivație din judecata ipotetică. *Disjunctivul este o simplă modalitate a ipoteticului.* Iată, de pildă, exemplul lui Kant de aci, pentru judecata disjunctivă: „Lumea există, fie printr-o întâmplare oarbă, fie printr-o necesitate internă, fie printr-o cauză externă.“ Aceste eventualități, precizează Kant, coexistă pe picior de egalitate, fac o „comunitate“. Dar ce reprezintă exemplul său? În loc să spui printr-o judecată ipotetică: „dacă există o cauză, lumea există și ea“, divizi protaza, pe „dacă există o cauză“, în diversele ei posibilități: cauza accidentală, necesară, externă. Sau, dacă termenul de „cauză“ supără aci (căci se opune faptului că prima ipoteză e cea a întâmplării, a lipsei de cauză), judecata lui Kant încă poate fi pusă sub forma ipotetică: „Lumea decurge din ceva, are un antecedent“. Deci: *dacă* antecedentul ei există, ea există; iar antecedentul acesta e acum „disjuns“ în mai multe eventualități. Dar multiplicarea prin diviziune a ipotezei ar

desființa oare caracterul ei de a fi ipoteză? Întregul ipotezei e spart, disjuns; de aceea se va și ajunge la „comunitatea“ membrilor; dar spargerea protazei ca întreg nu schimbă ipoteticul și, în orice caz, este ea însăși un act derivat.

De altfel, acest caracter derivat, această dependență a disjunctivului de ipotetic se oglindește perfect în categoriile corespunzătoare, cele de comunitate și cauzalitate. Ce este comunitatea în exemplul lui Kant? E *cauzalitate* în comun, adică o formă specială de cauzalitate și atâta tot. E adevărat, în dreptul categoriei comunității, Kant pune în paranteză: acțiune reciprocă. Din exemplul de judecată disjunctivă însă dat mai sus, nu rezultă defel că e vorba de vreo acțiune reciprocă: membrii alternativei (cauza lumii e „internă“, cauza lumii e „externă“…) sânt nu numai străini de orice reciprocitate, dar se și exclud în chip expres. S-ar putea să fie aci unul din acele exemple kantiene nefericite, așa cum s-au mai relevat de către comentatori câteva. Să acceptăm totuși sensul de acțiune reciprocă pentru comunitate; să-i găsim un exemplu posibil, de pildă: „sau criticismul face posibilă filozofia, sau filozofia face posibil criticismul“, și să ne întrebăm ce relații de tip deosebit, ce „funcție originară“ și autonomă reprezintă comunitatea ca acțiune reciprocă? Nici o alta decât iarăși o modalitate a cauzalității! Cei doi termeni își sânt succesiv (sau, spre a fi acțiune reciprocă desăvârșită, simultan) cauză și efect unul altuia. Comunitatea așa înțeleasă nu e decât cauzalitate reciprocă. Categoria comunității revine, sub orice formă, la cea a cauzalității.

Prin urmare, categoria a treia din grupa relației *nu e întocmai valabilă.* Comunitatea, sau acțiunea reciprocă, e o formă de cauzalitate, așa cum disjunctivul e o formă de ipotetic. (Chiar Kant va vedea mai jos înrudirea dintre ipotetic și disjunctiv, atunci când va spune că cele două propoziții din judecata ipotetică și părțile alternativei din judecata disjunctivă pot fi toate date ca exemple de judecăți problematice.) În locul al treilea, atât la judecăți cât și la categorii, se află ca și un gol. Cum poate fi el umplut, dacă e adevărat, cum spune Kant, că trebuie să fie, pentru fiecare grupă, trei termeni și dacă cei trei termeni ontologici puși în joc de noi trebuie să corespundă la ceva și aci?

Ceea ce lipsește în locul acesta al treilea este un tip de „relație“, anume *cea a unui lucru cu sine* (cea a sinelui, am spune). Kant vorbise despre relația dintre predicat și subiect în primul caz, deci despre inherență; vorbise despre relația dintre temei și urmare *(Grund und Folge),* deci cauzalitate, pentru al doilea caz. Dacă cea de-a treia relație, a „membrilor

unei diviziuni“, se reduce, cum am văzut, la relația de cauzalitate, rămâne încă loc pentru relația unui termen cu sine. Un termen poate fi în altul, primul caz; poate fi produs ori producător de altul (prin și pentru altul), al doilea caz; sau poate fi *în* sine și „prin și pentru“ sine.

Cum s-ar răsfrânge această relație în câmpul judecății? Ar da, fără îndoială, o *judecată absolută*, una „dezlegată“, desprinsă de orice altceva; nu o afirmare „categorică“ a ceva ca fiind în altceva, cu atât mai puțin una „ipotetică“, în dependență de altceva, ci una în care subiectul ar fi și predicatul, temeiul ar fi și efectul. Că există asemenea judecăți, chiar dincolo de lumea „sinelui“ filozofic, ni se pare că o dovedesc din plin *judecățile impersonale*. (Ciudățenia e că tocmai ordinii sinelui, care e extrem-personalul, nu-i poate corespunde, în planul lumii obiective, decât impersonalul). Iată, de pildă, judecata: „plouă“, — căci judecată este. Subiectul ei este și predicatul ei (în sensul că predicatul este „intern“, cum se spune în gramatică): ploaia nu e decât faptul că plouă și faptul că plouă e ploaie. Nimic altceva nu e gândit în relația cu ploaia decât ploaia însăși, ploaia desprinsă de orice inherență, de orice acțiune cauzală. Este ploaie, adică plouă ploaie. În limba română există un exemplu frumos de judecată impersonală, cel conținut în zicala „vremea vremuiește“. Nu e un aspect izolat al manifestărilor naturii (ploaie, tunet) și nu poți scăpa de impersonal, cum se scapă de obicei, spunând că „la început“ judecățile impersonale aveau un subiect totuși; de exemplu, Zeus fulgeră și tună, Ouranos plouă, dă ploaie etc. Aci, în exemplul cu vremea, nu mai e scăpare: e impersonalul *în sine*, iar nu prin uitare, prin pierdere a subiectului. Căci nu este un aspect izolat al firii, ci e firea însăși, întregul însuși ca vreme care, manifestându-se, *este*. Ce înseamnă a vremui (luat nu ca „face vreme rea“, ci cu sensul, atestat și el, de „curge vremea“)? E vremea. Dar ce e vremea? Vremuire. Nu e tautologie și totuși predicatul este subiectul. La fel se va putea spune: ființa este, ființa ființează.

Dacă însă chiar în lumea obiectului e posibilă o asemenea judecată absolută, cu atât mai mult va fi ea posibilă în cea a subiectului. Acesta și este adevăratul ei câmp (sinele). Judecata impersonală devine acum judecată personală la maximum, în aceasta constă caracterul ei absolut. Iar exemplul cel mai izbitor, unul din planul unde absolutul are cu adevărat sens, este de găsit în acea vorbă către profetul Moise: „Eu sânt cel ce sânt“. E surprinzător aci că nu se spune: „Eu sânt cel ce este“, sau „Sânt tot ce este“, ci: „Sânt cel ce sânt.“ Așadar, faptul existenței la persoana întâia este

totul; nu se subordonează, nu participă la nici o altă ființă decât cea proprie. După acest caz limită, putem lesne închipui judecata absolută pe care e în stare s-o rostească despre sine un subiect; adică relaţia exclusivă în care va sta cu sine. Pentru *o asemenea* ordine de subiecte (pe care cugetul uman le gândește efectiv, chiar dacă ele n-ar „exista“ sub nici o formă, nici măcar ca principii filozofice, spre a nu mai invoca „absolutul religios“), pentru *ea* trebuie gândită, în tabla judecăților, aci la grupa relației, o judecată de tip absolut — numească-se așa ori nu —, după cea categorică și cea ipotetică, în locul celei disjunctive.

Ce „categorie“ va corespunde acestui tip de judecată, în locul „comunităţii“ kantiene, nu pare greu de văzut acum. Relaţia unui termen (subiect) cu sine, faptul că el îşi e *causa sui,* nu mai poate duce la confuzie cu categoria cauzalităţii, cum nu duce nici la cea cu inherenţa. Această relaţie cu sine impune o categorie aparte, în care e vorba de independenţa, de autarhia termenului în joc. Categoria aceasta nu se poate intitula decât *autonomie,* ea venind să întregească tabloul deschis de inherenţa şi cauzalitate. (Regăsim astfel cu „autonomie“ ceva din categoria personalităţii, a lui Renouvier.) Nu mai poate fi vorba, în cazul ei, ca la Kant, de „acţiune reciprocă“ de altfel care nu funcţiona întotdeauna, cum am văzut-o; acum avem cel mult de-a face cu o acţiune reflexivă. Categoria autonomiei va avea astfel să umple golul pe care, în prima clipă, ne-a făcut să-l simţim inadecvaţia dintre comunitate şi ființă.

Dar nu conceptul de ființă e cel care ne-a călăuzit, ci el doar a deschis cercetarea. Dacă ființa se va armoniza din plin, de astă dată, cu categoria autonomiei şi cu judecata absolută, găsindu-şi astfel locul şi în grupa a treia a tablei kantiene revizuite, lucrul ține — credem a o fi dovedit — de logica lăuntrică a tablei categoriale şi nu de simpla nevoie a simetriilor. Nici un moment nu ne-am întrebat exclusiv: ce ar trebui să fie aci spre a corespunde *ființei?,* ci mai ales, ce ar trebui să fie aci ca să întregească tabloul relaţiilor posibile pentru gândire? Adică: ce ar trebui spre a rotunji, ca şi în celelalte grupe, primii doi termeni ai grupei kantiene. De la natura relaţiei am pornit, iar nu de la ființă, care la un moment dat (cu eleatismul) a putut foarte bine părea că stă dincolo de orice relaţii. Dar ființa cea de dincoace de înghețul eleat ştie acum să se regăsească şi în lumea relaţiilor: ca relaţie cu sine şi ducând la o judecată „absolută“, prin care se încheie, trebuie să se încheie, câmpul relaţiilor principial cu putinţă.

Sântem acum la ultima grupă de categorii a criticismului, cele ţinând de „titlul“ *modalităţii*. Kant ne va spune despre ea că exprimă o funcţie cu totul particulară a judecăţilor. Grupele de până acum — a cantităţii, a calităţii şi a relaţiei — priveau conţinutul judecăţilor şi îl epuizau, bineînţeles, sub raportul lui formal. (Fie cantitatea, fie calitatea, fie relaţia, doar una din acestea se exprimă prin actul în sine de a judeca). Dar actul acesta, spune Kant, mai poate fi privit şi prin raport cu gândirea; valoarea pentru gândire a particulei de legătură „este“, modalitatea ei, va da astfel o nouă grupă de judecăţi şi categorii.

Tabelul acesta, întregit cu termenii noştri, ca şi celelalte, este:

Judecăţi	***Categorii***	
Problematice	**Posibilitate**	**Devenire**
Asertorice	**Existenţă (*Dasein*)**	**Devenire întru fiinţă**
Apodictice	**Necesitate**	**Fiinţă**

Mai are nevoie, de astă dată, corespondenţa dintre termeni de comentariu? Ea este aci mai direct evident decât în orice altă grupă, poate tocmai din motivul pe care-l găsim relevat de Kant: aci, în grupa modalităţilor, e în joc felul de a fi al lui „este“, felul cum e gândită existenţa, sau relaţia de existenţă. De astă dată, fiinţa, devenirea şi devenirea întru fiinţă sânt cu adevărat la ele acasă. Despre *ele* e vorba, ca diverse modalităţi de a fi. În celelalte grupe mai putea stărui impresia că termenii metafizici sânt arbitrar alăturaţi celor kantieni şi că potrivirea ţine de cine ştie ce coincidenţă fericită. De astă dată, termenii nu se armonizează doar, ci se şi acoperă până la a se putea substitui unii altora. Ce e mai lămuritor, de altfel, decât că însuşi Kant simte nevoie să întrebuinţeze un compus al lui *Sein (Dasein)*, nemaiavând cum să ocolească numele adevărat al conceptului cu care operează? Iar devenirea *este* efectiv posibilitate şi numai posibilitate, în toată nedeterminarea şi în tot problematicul acesteia. Devenirea întru fiinţă *este* existenţă, singura formă de existenţă valabilă în lumea de aci, sau cea care învesteşte orice formă de existenţă. Iar că fiinţa luată în ea însăşi este necesitate şi se exprimă apodictic, conştiinţa umană a spus-o şi a resimţit-o întotdeauna.

În această grupă categorială a lui „cum este“ ceva, problematica fiinţei iese din plin la lumină. Poate că şi în celelalte grupe, a cantităţii, calităţii şi relaţiei, ea ar fi trebuit pusă direct în lumină. Dacă ultima grupă era expresia lui „cum este“ ceva, primele trei ar putea fi cea a lui „ce este“ ceva, deci şi

ele sânt un ecou al termenilor metafizici. Şi ar fi atunci de văzut dacă sânt cu adevărat trei grupe independente — calitate, cantitate, relaţie — şi nu o triadă solidară, în cine ştie ce mişcare dialectică, una a *fiinţei.*

Dar nu sântem încă la mişcarea dialectică a categoriilor, sântem la tabloul lor, la ultima grupă, şi cu aceasta am putea încheia confruntarea categoriilor kantiene cu termenii ontologiei. Rămâne totuşi un lucru izbitor aci, în ultima grupă, prin comparaţie cu celelalte. Categoria slabă şi judecata slabă („posibilitate“—„problematică“) apar la locul 1, nu 2, ca de obicei, silindu-ne şi pe noi să punem devenirea simplă în locul 1. În toate celelalte grupe, devenirea cădea în poziţia a doua, de vreme ce termenul slab (pluralitate—judecată particulară; negaţie—judecată negativă; cauzalitate—judecată ipotetică) avea acest loc. Ce se întâmplă aci că simetria, atât de îndrăgită de Kant, nu mai funcţionează? — Era *altă* simetrie care-l atrăgea, şi atâta tot! O va spune în notă: „Ca şi cum gândirea ar fi în primul caz (în cazul posibilităţii, *n.n.)* o funcţiune a *intelectului,* în al doilea caz a *judecării,* în al treilea, a *raţiunii.“* Simetria cu facultăţile spirituale, aşa cum le descrie Kant, ea este deci cea care-l face să aşeze aci într-altfel decât de obicei categoriile.

Simetria — în treacăt fie spus — ar trebui să dea de gândit. Căci dacă e adevărat că intelectul *(Verstand)* va duce, la Kant, la ordinea posibilului — respectiv va face experienţa şi „natura“ posibile, va lega totul de principiul suprem al judecăţilor sintetice, care este „posibilitatea“ experienţei, spre deosebire de principiul suprem al judecăţilor analitice, care era contradicţia —, nu e defel limpede că facultatea judecării va duce la existenţă şi asertoric; cel puţin în *Critica judecării,* unde vor fi în joc judecăţile estetice şi teleologice, va fi vorba cel mult despre o judecată de *apreciere* asupra existenţei, nu de existenţa însăşi. În orice caz, cu greu s-ar putea spune, pentru al treilea termen, că raţiunea dă la Kant necesitate. Aşa va fi la Schelling şi mai ales la Hegel (care deosebesc *pozitiv* între *Verstand* şi *Vernunft),* dar nu la Kant. Şi e tocmai ce reproşează statornic un Hegel lui Kant, faptul că n-a conceput raţiunea ca facultate a absolutului şi că, în definitiv, s-a mărginit să dea o „filozofie a intelectului“ şi nu una a raţiunii, deci a necesităţii. Pentru Kant, departe de a fi sediul necesităţii, raţiunea e sediul aparenţei transcendentale (*des transzendentalen Scheins*), ducând la paralogisme, antinomii sau la neîntemeiatul, pentru el, „argument ontologic“. Cel mult s-ar putea spune că raţiunea are, după Kant, veleitatea necesităţii. Cât despre sensul ei de „raţiune practică“ şi necesitatea la care ar

duce pe această cale ocolită, ele n-au putut satisface pe un Hegel şi nici gândirea filozofică însăşi, care întotdeauna a năzuit să înfrângă dualismul, şi cu atât mai mult ar trebui s-o facă în clipa când îl vede divizând în două câmpuri raţiunea însăşi. Iar raţiunea corespunde cu adevărat necesităţii — şi simetria lui Kant este valabilă — numai dacă raţiunea reprezintă organul fiinţei.

Simetria lui Kant cu facultăţile spiritului nu ne pare deci a se justifica *decât* dacă este, în fond, simetria de aci: devenire (posibilitate, câmpul facultăţii intelectului, al conceptului care încearcă să fixeze curgerea diversului); devenirea întru fiinţă (existenţă, câmpul judecării, locul unde se întâmplă ceva, locul inherenţei sau al relaţiilor durabile); fiinţă (necesitate, câmpul raţiunii).

Aşa stând lucrurile, va fi o întrebare dacă intervertirea de termeni făcută de Kant în ultima tabelă, din nevoie formală de simetrie cu facultăţile spiritului, nu exprimă în fond *o situaţie reală* şi nu doar una formală. E o întrebare, deci, dacă nu ar trebui făcut şi în celelalte tabele la fel, adică să se înceapă cu termenul cel slab, nu cu cel mijlociu. Nu o vom încerca mai jos doar dintr-o nevoie *proprie* de simetrie, adică doar pentru a avea peste tot ordinea: 1. devenire 2. devenire întru fiinţă 3. fiinţă. O asemenea nevoie s-ar satisface mai uşor dacă am sugera o schimbare doar în ultima tabelă kantiană, punând aci existenţa (şi asertoricul) înaintea posibilităţii (şi a problematicului), spre a obţine astfel, ca în toate celelalte trei grupe, ordinea: 1. devenirea întru fiinţă 2. devenire 3. fiinţă. Situaţia din ultima tabelă a lui Kant ne îndeamnă însă la o revizuire a celorlalte, cu un scop mai îndepărtat: vom avea, până la urmă, *de pus în mişcare cei trei termeni,* aşa cum face şi Kant, iar pentru un proces dialectic ordinea nu este indiferentă; şi tocmai argumentele pe care le-am avea ca să intervertim ordinea lui Kant s-ar putea să ne deschidă calea, mai târziu, către un fel, deosebit de Kant, de a pune în mişcare, categoriile.

Prin urmare, nu cumva ordinea din ultima tabelă este cea bună? Nu cumva peste tot termenul cel slab (care corespunde la noi devenirii) trebuie să fie primul?

Kant ia tabla judecăţii — care-i va da categoriile — aşa cum o găseşte în logicile timpului, în „logica generală“. Într-o logică obişnuită însă ordinea este de *expunere:* generalul precede particularul, afirmativul precede negativul, categoricul precede ipoteticul. Aci, la Kant, ar trebui să fie o ordine de „deducţie“. Numai că deducţia transcendentală — o vom vedea

— se limitează să „facă posibile“ categoriile găsite prin firul conducător al tablei judecăţilor (prin aşa-numita „deducţie metafizică“), iar tabla judecăţilor e acceptată ca atare.

Dar chiar dinainte de-a ajunge la o „deducţie“ (care să facă posibile şi judecăţile, nu doar categoriile), chiar aşa, având pur şi simplu în faţă tabla aceasta de judecăţi şi categorii, nu e de încercat o redistribuire a lor, pe care deducţia s-o justifice mai târziu? Căci iată, de pildă, pentru prima grupă, a cantităţii: dacă în ordinea „expunerii“ e firesc ca generalul să preceadă particularul şi deci unitatea pluralitatea, pe plan de gândire nu pare aşa, ci pluralitatea precede unitatea, iar particularul generalul. Kant cel puţin aşa ar trebui să gândească. Nu spune el statornic că sinteza (unei pluralităţi) precede analiza (în unităţi)? Nu e aceasta una din temele de bază ale filozofiei sale? Nu e unitatea *sintetică* de apercepţie cheia întregului edificiu critic?

Sau, dacă acestea apar drept specioase (în măsura în care sinteza e totuşi unitate), am putea simplifica, lăsând deoparte pe Kant şi spunând: avem în faţă o tablă de categorii; nu ştiam încă ce deducţie poate duce la ea; să vedem atunci după alte criterii cum se pot rândui termenii de acolo. Fiind vorba de gândire, nu avem nici un motiv să preferăm criteriul de expunere celui *genetic*, de pildă. Dar cum apar termenii în gândire?

Este oare prima experienţă de gândire generalul, ca şi unitatea? Nu, sânt particularul şi pluralitatea. Cu *ele* începem şi prin ele ne ridicăm la generalitate şi unitate; generalizăm particularul — care deci e prealabil — şi introducem unitate în plural, care deci şi el precede. Aşadar nimic nu ne împiedică — până la o deducţie riguroasă — să punem pluralitatea în frunte.

Situaţia aceasta ar putea reieşi mai bine din a doua grupă de categorii. Dacă e adevărat ce spune Kant, că sinteticul precede analiticul, atunci negaţia trebuie să preceadă „realitatea“ şi judecata negativă pe cea afirmativă. Într-adevăr, sinteticul implică negaţia (termeni ce *nu* sânt tautologici, „altul“ decât primul termen, *non-A* deci). Demersul negativ ne face posibil şi cu sens afirmativul. Ca şi în primul caz, unde aveam la început o indistincţie cantitativă, care trecea în pluralitate şi sfârşea ca unitate şi unităţi ale pluralului, aci avem o tautologie *(Ich denke)*, negată la un moment dat, spre a reapărea ca afirmaţie. Dacă însă acum, la fel ca în primul caz, trecem dincolo de Kant şi privim ordinea genetică a gândirii, nu am putea la fel spune că în orice căutare întâi negăm şi pe urmă afirmăm?

În orice caz, afirmarea nu e resimţită decât *după ce s-a căpătat conştiinţa negaţiei.* Întâi lucrul „nu e asta, nici asta“, spre a fi apoi afirmat în ce este. Deci şi aci termenul al doilea ar fi în măsură să treacă în locul întâi.

În sfârşit, o argumentare similară ar putea aduce ipoteticul înaintea categoricului şi cauzalitatea înaintea inherenţei. Întâi vedem lanţul cauzal în lucruri, pe urmă subzistenţa unora dintre ele sau a întregului. Întâi caracterul lor ipotetic, pe urmă cel categoric. Iar acum, tabla judecăţilor şi a categoriilor ar avea de fiecare dată în frunte termenul cel slab, aşa cum era la grupa a patra. Însă numai „deducţia“ lor, dacă va fi vreo alta decât cea kantiană, va putea arăta în ce măsură este aşa ori nu. Înainte de o asemenea deducţie (cum sântem), cele de mai sus cu privire la locul termenilor pot părea un simplu joc.

Oricum ar fi în ce priveşte ordinea, tabla categoriilor kantiene este pe deplin în corespondenţă cu triada metafizică pe care am pus-o în joc. Putem lăsa aranjamentul kantian, inconsecvent cum este, de vreme ce la grupa a patra e o intervertire; sau îl putem face consecvent, schimbând doar în ultima grupă; ori, în sfârşit, putem face schimbarea în primele trei, — faptul rămâne: devenirea, devenirea întru fiinţă, fiinţa au un ecou în categoriile kantiene.

Iată acum tabloul complet, schimbat aşa cum sugeram:

Cantitate		*Calitate*		*Relaţie*		*Modalitate*		
Judecăţi	*Categorii*	*Judecăţi*	*Categorii*	*Judecăţi*	*Categorii*	*Judecăţi*	*Categorii*	
Particulare	Pluralitate	Negative	Negaţie	Ipotetice	Cauzalitate	Problematice	Posibilitate	: *Devenire*
Generale	Unitate	Afirmative	Realitate	Categorice	Inherenţă	Asertorice	Existenţă	: *Devenire întru fiinţă*
Singulare	Totalitate	Infinite	Limitaţie (care nu limitează)	Absolute (în loc de disjunctive)	Autonomie (în loc de comunitate)	Apodictice	Necesitate	: *Fiinţă*

De ce ţine această corespondenţă a categoriilor cu cei trei termeni propuşi? Simplă coincidenţă nu poate fi. Potrivire impusă, e greu să ni se impute: s-a văzut bine cu ce uşurinţă se rânduieşte fiecare dintre termenii ontologici la locul „său“. Atunci să fie o confirmare a valabilităţii categoriilor kantiene, care s-ar aplica astfel peste tot, în orice câmp de cunoaştere, chiar şi în cel ontologic? Dar cum se face că lucrurile ţin atât de

bine încât cei trei termeni ontologici par a fi o *altă* faţă a categoriilor şi o nouă sistematizare a lor? Cum se face că nu categoriile se aplică asupra celor trei termeni, cât aceştia vin să învăluie şi să „facă posibile“ categoriile?

Kant spune într-un rând *(ibidem*, p. 123): de ce avem categorii şi de ce atâtea, nu putem şti; (la fel de puţin ca şi cu privire la timp şi spaţiu). — Nu pretindem, firește, a fi schițat un răspuns la această problemă; dar problema pare a se fi deplasat acum: nu mai sânt 12 categorii, ci 3 grupe (altele decât cele după titlurile: cantitate etc); sau, dacă îndrăznim, sânt acum trei noi *funcţii categoriale.* De ce există „categorii“ şi de ce atâtea? e o întrebare care rămâne deschisă. Dar termenii s-au redus de la 12 la 3. E ca şi cum categoriile kantiene — predicamente, în opoziţie cu derivatele lor, numite de el *praedicabilia* — ar deveni ele însele acum un soi de *praedicabilia* faţă de funcţiile categoriale mai adânci, mai unitare, pe care le-ar revela: devenirea, devenirea întru fiinţă, fiinţa.

Dar lucrul acesta nu poate fi acceptat, cel puţin la prima vedere, de un cunoscător al lui Kant. Cum să ridici un concept atât de „impur“, cum e cel de devenire, la rangul de categorie? Ba încă să faci din el o supra-categorie? Categoriile — cel puţin în înţelesul kantian — reprezintă funcţiuni ale intelectului şi ţin exclusiv de spontaneitatea acestuia. Cum să crezi că devenirea ţine doar de o asemenea spontaneitate, nu şi de considerarea a „ceea ce devine“? Să fie devenirea proprie spiritului în joc? Dar intelectul şi produsul său, conceptul, tind tocmai — o vedeam — să fixeze devenirea, s-o anuleze, nicidecum s-o pună. Intelectul a fost întotdeauna ce va fi la Bergson, călău al devenirii.

Şi totuşi faptul rămâne: termenii noştri se potrivesc categoriilor şi, într-un sens, le înglobează. Chiar devenirea, pe care intelectul o desfiinţează, sau o decupează în concepte statice, moarte, chiar şi ea se regăseşte din plin aci, având categorii care să corespundă fluidităţii sau precarităţii ei. Ce e de făcut atunci — decât: *sau a reduce sub categorii cei trei termeni, sau a ne hotărî de-a binelea să reducem categoriile la ei?*

Să facem prima încercare, căutând a vedea dacă cei trei termeni nu se dovedesc a fi simpli derivaţi din categorii. Să lăsăm de o parte „devenirea întru fiinţă“, menţinând cei doi termeni obişnuiţi. Din ce categorie sau categorii ar putea deriva ei? În ce priveşte fiinţa, care corespundea ultimelor categorii kantiene (totalitate, limitaţie ce nu limitează, autonomie, necesitate), ea n-ar putea fi „derivată“, căci învăluie toate categoriile, în

măsura în care, după Kant însuşi, ultima categorie din fiecare grupă va fi „sinteza“ celorlalte două.

Poate totuşi vreuna din categoriile *modalităţii* să genereze fiinţa ori măcar devenirea, fiind vorba în ele tocmai de felul „cum este“ un lucru? Şi într-adevăr, aci se întâmplă ceva curios pentru dezvoltarea noastră de idei: printre puţinele exemple de *praedicabilia,* de concepte pure derivate din categorii, pe care Kant le indică, sânt, pentru modalitate *(ibidem,* p. 99): *Entstehen, Vergehen* şi *Veränderung.* Dar ele sânt tocmai cele ce pot defini devenirea: facerea, desfacerea şi prefacerea. Atunci n-ar însemna oare că „devenirea“ e ceva derivat? Kant nu spune din care categorie anume a modalităţii (posibilitate, existenţă sau necesitate) derivă acestea. Spune în general: „categoriile modalităţii“. Dar oricare din ele ar fi, s-ar părea că devenirea, întocmai aşa cum am descris-o mai sus, nu poate avea acum pretenţia de a sta alături, necum în fruntea categoriilor. Şi atunci se va spune: chiar dacă fiinţa este un concept care se plimbă peste întreg tabloul categorial (în definitiv „este“ apare în orice judecată, potrivit logicii adoptate de Kant; toate categoriile pot fi deci privite ca determinări ale lui „este“; ceva este real, ceva este substanţă etc); chiar dacă pentru fiinţă este de admis că ea e gândită tocmai ca fiind dincolo, înainte sau *în* toate celelalte judecăţi, ca determinarea cea mai generală, — nu se poate spune acelaşi lucru despre devenire. Căci iată, undeva, într-o notă însemnată în treacăt, Kant a ştiut s-o menţioneze ca un simplu concept derivat, ca o simplă determinare a altei categorii, care singură este funcţie originară a intelectului nostru. Devenirea e un concept pe care, în prima ei fază, filozofia spiritului nu ar avea a-l lua în seamă.

Să lăsăm deoparte conceptul de fiinţă, deşi orice filozofie valabilă pare a începe de la şi ar trebui să sfârşească la fiinţă. *(Logica* lui Hegel nu pune nici ea alt punct de plecare decât acesta.) Conceptul de fiinţă, luat singur, nu poate înlocui tabla kantiană a categoriilor. O poate zdruncina în pretenţia ei de ireductibilitate, dar nu i se poate substitui. El trebuie asociat cu cel de devenire, iar tocmai cu privire la acesta, tabla kantiană pretinde a avea întâietate. Să vedem deci *dacă devenirea nu poate fi scoasă din acest impas;* cel puţin devenirea aşa cum am desprins-o mai sus.

Obiecţia ar putea fi deci: dacă devenirea este facere, desfacere şi prefacere, atunci ea e condamnată de Kant să fie un simplu *praedicabilium,* de vreme ce *Entstehen, Vergehen* şi *Veränderung* sânt *praedicabilia* doar. Dar mai întâi: *praedicabilia ale cărui predicament,* ale cărei categorii? Kant

n-o spune, am văzut-o; spune doar în general: ale celor de modalitate. Să credem că *Entstehen*, „facerea“, corespunde posibilității, *Veränderung*, prefacerea, corespunde existenței, și *Vergehen*, desfacerea, moartea, corespunde necesității — e o simetrie mai mult literară decât filozofică. Să spunem că toate țin de posibilitate (cum e ceva? are posibilitatea de a se naște, a se preface, a pieri, fiecare ca posibilitate), sau că toate țin de existență (ceva este în naștere, în prefacere, în moarte), sau toate de necesitate (totul se naște, se preface și pierde cu necesitate, acestea sânt modalitățile concrete ale necesității, *fatum*-ului) — să atribuim deci tuturor categoriilor modalității deopotrivă virtutea de a da aceste *praedicabilia*? Dar atunci, fără să-și dea seama, Kant ar fi admis că *fiecare* din conceptele derivate *precede* în realitate conceptele pretins originare. Căci nu poți deriva din trei concepte, așa-zis originare, un același concept, decât dovedind astfel că acel concept unic comandă pe cele trei „originare“. În orice caz, dacă din toate trei obții același lucru, ar putea să însemne că toate sânt în acel lucru și că deci derivația e iluzorie. Iată deci că exemplul kantian nu este, iarăși, prea fericit și că nedeterminarea în care lasă el lucrurile ne-ar putea face să susținem contrariul celor ce ni se obiectează: tocmai pentru că devenirea „derivă“ din *toate* cele trei categorii ale modalității, ea le precede sau măcar stă pe picior de egalitate cu ele. Dar, firește, nu o vom susține până la capăt, de vreme ce, pentru noi, ea corespunde posibilității și atâta tot. Menționăm însă problema, pentru că arată că subordonarea conceptului devenirii nu e ceva chiar atât de firesc cum putea să pară.

Să vedem acum *în sine* dacă devenirea noastră cade sub vreo „derivație“ kantiană. Conceptul de devenire pe care l-am pus în lumină nu este atât de impur cum pare la prima vedere. Dacă în primul moment l-am putea desprinde din substanța istoriei, cu sensul de naștere *(Entstehen)* și de moarte *(Vergehen)*, ar fi tocmai pentru a elimina aceste sensuri, ca ținând de neființă. Ele sânt caractere provizorii†. Ar rămâne astfel o devenire mai la îndemâna rațiunii, ca organon al ființei, o devenire care poate fi mai departe denumită întru moarte doar pentru că este devenire întru devenire, o neîntreruptă desfășurare a unor stări și termeni, către alte stări și alți termeni. Dar ea este susceptibilă acum de a fi scoasă și din această cădere posibilă. Iar nașterea și moartea, dacă mai poate fi vorba de ele, sânt acum *înăuntrul* devenirii, soarta câte unui termen luat izolat, în timp ce devenirea însăși tinde să fie o pură procesualitate a întregului††. Îi rămâne sensul de

„prefacere“, deci până la un punct riscă încă să fie conceptul derivat, de *Veränderung, alloiosis.* Dar năzuința acestei prefaceri, ca devenire, nu este oare tocmai să nu fie „pură și simplă“, ci prefacere care să țină, devenire care să se poată angaja în ființă, deci prefacere orientată, creștere, reflex al ființei? Iar dacă nu reușește să ajungă devenire întru ființă, dacă rămâne simplă devenire, ea nu poate avea decât un titlu de identitate: cel de opus al ființei, de termen ireductibil la ființă, unul în orice caz care trebuie să contrazică ființa pe toată întinderea ei. Ființa însă nu poate să fie redusă la un „titlu“ anumit, nu poate fi aspect doar cantitativ, sau calitativ ș.a.m.d. Ea sparge câte un punct de vedere al categoriei, și la fel va trebui să facă și conceptul de devenire, dacă este sortit să fie deopotrivă și să echilibreze ființa.

† E curios că la Hegel rămân caractere definitive. Vom arăta mai jos de ce.

†† „Purificarea“ aceasta a conceptului de devenire, sau sensul ei pur față de unul aproape empiric, n-ar trebui să surprindă pe un kantian, care știe că în *Critica rațiunii pure* (ed. Cassirer, p. 128) se deosebește între o mișcare ca act subiectiv — de exemplu, tragerea unei linii în minte, act al sintezei diversului — și mișcarea obiectivă, care e empirică. Prima, spune Kant, nu revine doar geometriei, ci și filozofiei transcendentale. Deci și mișcare are sens de puritate, cu toate că fusese condamnată de Kant ca empirică, atunci când o găsise printre cele zece categorii aristotelice (p. 99); cu atât mai mult îl poate avea devenirea.

Prefacere prin urmare nu va însemna simplă *Veränderung* în sens modal (în sensul lui *cum),* simplă trecere într-altul, *alloiosis;* ci fiind aceasta va fi și pluralitate, negație de sine și lanț cauzal, adică va străbate, cu înțelesul de devenire, toate câmpurile categoriale. La fel cum trebuia o anumită puritate a noțiunii de devenire, spre a o putea opune valabil celei de ființă (desprinderea devenirii de neființă), trebuie acum o anumită *cuprindere* a ei. Cuprinderea aceasta vine să ne arate că, întocmai ființei, devenirea nu poate fi închisă în câte un punct de vedere, cum vrea perspectiva categorială. De aceea, nu va fi nici ea un simplu fel de a indica „cum este“ un lucru, o simplă modalitate, ci va sta, alături și împotriva ființei, ca un termen originar care să deschidă dezbaterea cu sine a rațiunii.

Mizeria categoriilor — și deci a intelectului, cum s-a arătat pe bună dreptate — este de a reprezenta simple „puncte de vedere“. *Între* aceste puncte de vedere și unitatea sa tautologică originară, Kant nu are nimic. Vom vedea îndată dacă și cum poate el trece de la o asemenea unitate la astfel de puncte de vedere. Dar ființa și o dată cu ea devenirea nu se pot lăsa captate, cu atât mai puțin „derivate“ din aceste puncte de vedere. *Cei trei termeni ontologici nu pot fi reduși sub categorii.*

Rămâne atunci să reducem categoriile la cei trei termeni, la devenire întru ființă, devenire, ființă.

Aci se deschide procesul pentru care Kant desfășurase atâta interes și care, într-un fel, trebuie să dea măsura criticismului, ca filozofie a lui *quid juris: deducția categoriilor.* Situația în care ne apar cei trei termeni pe care i-am juxtapus categoriilor ar putea duce — o spunem cu toată sfiala — la o revizuire a deducției transcendentale; și, în orice caz, obligă la o regândire a ei.

În ce constă această deducție, se știe: într-un prim moment al ei — pe care mai târziu Kant îl va califica, poate destul de impropriu, drept „deducție metafizică“, — problema este de a folosi tabla judecăților aproape așa cum o dă logica obișnuită, spre a desprinde din funcțiunile intelectului, manifeste acolo, expresia lor categorială. După ce prin acest „fir conducător“ au fost determinate categoriile, „unitatea sintetică originară de apercepție“ vine să le arate îndreptățirea, dându-le ca și în principiu justificarea pe care n-o aveau decât în fapt, desprinse din judecăți cum erau. Este, spune Kant *(ibidem,* p. 90), avantajul și obligația filozofiei transcendentale de a-și căuta conceptele ei potrivit cu un principiu. Dar, pentru a avea aceste concepte în chip complet, trebuia o idee a întregului *(ibidem,* p. 88). O are Kant cu adevărat?

El consideră că orice concept ce se raportează *a priori* la obiecte este o simplă „acțiune a gândirii pure“, mai precis ține de o funcțiune dată de spontaneitatea gândirii și, întrucât doar prin judecată se gândește, adică doar în judecată „funcționează“ intelectul, e normal ca funcțiunile intelectului să fie căutate în actul judecării. Mai riguros kantian vorbind, dacă intelectul e facultatea regulilor (căci așa îi vor apărea conceptele, ca reguli), atunci judecata e facultatea subsumării sub reguli, iar regula, respectiv conceptul pur, va fi de găsit tocmai în procesul de subsumare. Deci care e „ideea întregului“ în acest prim moment? Este ideea ansamblului funcțional al intelectului, ansamblu realizat *în fapt* de judecăți. Problema de drept, de la care plecase Kant, părea să cadă de la început într-una de fapt. Și într-adevăr: noi „găsim“ — spune Kant *(ibidem,* p. 92) — că intelectul funcționează după tabloul de judecăți pe care-l dă logica generală. Cum „găsim“? În ce mai constă atunci deducția? Nu ar trebui ca și tipurile de judecată să fie deduse? Nu are logica transcendentală privilegii, respectiv răspunderi *și* față de judecăți? Nu trebuie și ele obținute dintr-o „idee“ a întregului?

Iată deci cum deducţia pe care Kant o va numi mai jos *(ibidem,* p. 131) şi doar în treacăt „metafizică“ nu este cu adevărat o deducţie. Ea *este* operantă, în sensul că dă un mijloc spre a se căuta „originea“ categoriilor, dar nu în drept, ci în fapt. De aceea poate nici nu o va intitula cu adevărat Kant (decât ulterior) o deducţie. În momentul când o foloseşte, ea îi apare ca un simplu „fir conducător“ pentru găsirea conceptelor. Deducţia adevărată abia acum începe, cu capitolul special „Von der Deduktion der reinen Begriffe“; şi ea va fi „transcendentală“.

Principiul acestei deducţii este *(ibidem,* p. 111): categoriile sânt condiţiuni *a priori* ale posibilităţii experienţei. Aceasta înseamnă: condiţiuni de unificare a diversului experienţei. Dar unificarea, sinteza, nu e dată în primul moment de intelectul propriu-zis, ci de imaginaţie. (Nici un psiholog n-a văzut rolul acesta al imaginaţiei, spune Kant singur, în ediţia I, p. 120.) La rândul ei, sinteza implică o unitate, aşa-numita unitate sintetică a diversului, iar abia aceasta din urmă califică intelectul în propriu. *Diversul* dat de sensibilitate (pură sau empirică), *sinteza* dată de imaginaţie, *unitatea* sintezei dată de intelect, iată „întregul“ cunoaşterii, întreg în lumina căruia se petrece deducţia transcendentrală a lui Kant.

Ce condiţionează, în ultimă instanţă, acest întreg? Este o unitate originară, aşa-numita de Kant „unitate sintetică originară de apercepţie“. Iar această unitate este intelectul însuşi! notează undeva Kant (nota de la p. 116). Este anume acel *Ich denke,* care însoţeşte toate reprezentările noastre sensibile ori intelectuale, un soi de *cogito,* cu totul altfel obţinut şi valorificat decât cel cartezian. Un intelect care şi-ar da singur diversul, spune Kant *(ibidem,* p. 118), n-ar avea nevoie de apercepţie pură. Dar intelectul uman nu-şi dă diversul, ci îl primeşte; judecata — exerciţiul intelectului — este tocmai mijlocul de a reduce „cunoştinţe“ *date* sub unitatea obiectivă a apercepţiei. Iar funcţiunile judecăţii sânt categoriile. Din unitatea originară, deci prin obligaţia ei de a face posibilă experienţa, se deduc categoriile. De ce anume le avem pe ele, în speţă *aceste* funcţiuni ale intelectului, şi de ce *atâtea,* nu putem şti *(ibidem,* p. 123). Dar deducţia lor, aceasta este.

Să fie într-adevăr o „deducţie“? Numai până la un punct. A recunoaşte că nu se ştie de ce spiritul are aceste categorii şi de ce atâtea înseamnă tocmai a *nu* duce până la capăt deducţia. O deducţie presupune un întreg, deci sistem, nu doar condiţii de principiu. Kant admite că nu poate da sistem, ci că doar îl „găseşte“. Dar problema de drept, sensul deducţiei, era

tocmai de a arăta cum se obțin și de ce se obțin aceste „unități“. În speță, interesant și obligatoriu era să se arate cum din unitatea tautologică în fond, a lui *Ich denke,* se obțin *mai multe unități,* cum se face trecerea de la unitatea originară la pluritatea categoriilor. (Într-un fel, aci se va înscrie, poate, efortul principal al lui Fichte.) Și iată atunci deducția transcendentală deficitară și ea. Deducția metafizică *era* operantă, dădea categoriile, dar nu era deducție; cea transcendentală este, în intenția ei, deducție, dar nu e operantă, nu dă efectiv categoriile.† *Ich denke* nu e suficient la Kant spre a produce categoriile. Mai trebuie facultatea imaginației, mai trebuie materialul sensibil (în „posibilitatea“ lui, firește), spre a obține ceva cu *Ich denke. A priori*-ul kantian trebuie să fie „transcendental“, adică să trimită spre ceva…; altminteri nu ține. Că acesta, tocmai, este „întregul“: unitatea originară, plus recursul la experiența posibilă, plus tot ce e implicat *între* ele? Vom admite aceasta și vom recunoaște că, într-un sens, e tocmai meritul și noutatea *a priori*-ului kantian de a fi transcendental, iar nu un *a priori* supra-instituit. Dar dacă *nici* cu această direcționare a lui *Ich denke* înspre experiența posibilă nu se obține sistemul categoriilor, dacă ele nu apar decât ca un inel necesar și atâta tot, între o unitate originară și un divers dat, înseamnă că deducția transcendentală a indicat doar *locul* categoriilor, nu firea și numărul lor. Și e ceea ce recunoaște Kant însuși.

† La fel va apărea în ediția I (p. 120) ca insuficientă. Unitatea de apercepție, spune Kant, e intelectul; deci (?) sânt în intelect cunoștințe pure, categoriile, ce conțin unitatea sintezei oricăror fenomene posibile. De unde consecința? te întrebi. Cum se face și aci trecerea de la unitate la unități?

Se poate încerca mai mult? Idealismul postkantian a făcut-o într-un sens, dar lăsând apoi cu totul în urmă problema formală a categoriilor. Din perspectiva în care ne-am așezat aci însă sântem siliți s-o încercăm, oricât de prezumțioasă ar părea tentativa. Căci am pornit de la alternativa: cei trei termeni puși în joc și juxtapuși categoriilor sânt fie reductibili sub categorii, fie capabili să le reducă pe acestea la trei funcțiuni, grupe, titluri — cum s-ar putea numi — mai riguroase decât ele. Dacă însă devenire întru ființă, devenire și ființă nu pot încăpea în „punctul de vedere“ al nici unei categorii, atunci ne rămâne să le deducem pe acestea din ei.

O vom face cu simplul titlu de încercare. Vom denumi rațiunea reflectarea în spirit a devenirii întru ființă, așadar *conștiința* devenirii întru ființă††. Așa cum spune Kant despre unitatea sintetică originară cum că ar fi intelectul însuși — conștiința aceasta este *rațiunea însăși.* Nu avem în

raţiunea hegeliană un asemenea model? Nu este raţiunea aceea procesualitate pură, desfăşurare pură, o pură devenire întru sine? Nu are pretenţia Hegel chiar de a face din ea absolutul, de a-i da caracter de fiinţă, deci de a o pune, ca fiind devenire întru sine, drept devenire întru fiinţă[†††]? Acum, o asemenea *raţiune* poate foarte fi bine privită din *perspectiva intelectului,* fie că am considera intelectul o altă facultate a spiritului, cum face Kant, fie că el ar fi un simplu moment în devenirea raţiunii, care deci *s-ar privi pe sine* dintr-un moment anumit al ei. Iar intelectul e facultatea regulilor, cum spune Kant: adică a „punctelor de vedere“. Cum s-ar răsfrânge raţiunea în intelect? *Această răsfrângere ar putea fi deducţiunea căutată.*

[††] Un om „raţional“ devine, în sensul unei legi. O situaţie raţională, la fel.

[†††] „Adevărul este devenirea de sine, cercul“. *(Phänomenologie des Geistes,* p. 20, ed. F. Meiner, 1937).

Într-adevăr, aşezat în faţa raţiunii, înţeleasă drept „conştiinţă a devenirii întru fiinţă“, intelectul, *discriminativ* cum este, ar deosebi între conceptele: devenire, devenire întru fiinţă şi fiinţă. Ar spune (din perspectiva *sa* însă, nu şi a raţiunii): devenirea întru fiinţă este sinteza între o teză şi o antiteză. Deci avem trei termeni. Ce dau aceşti trei termeni, răsfrânţi şi mai departe în perspectivele sau în *clasele* de puncte de vedere ale intelectului, respectiv în clasa cantităţii, a calităţii, a relaţiei, a modalităţii? Devenirea simplă dă: pluralitate, negaţie etc. Devenirea întru fiinţă dă: unitate, afirmaţie etc. Fiinţa, în sfârşit, ar da, răsfrântă astfel, totalitate, limitaţie ce nu limitează etc. Adică: cele trei ar da efectiv categoriile. Iar dacă, mai departe, acestea sânt privite în *actul lor de gândire,* în exerciţiul lor, atunci cei trei termeni răsfrânţi de intelect ar da *judecăţile* respective.

Prin urmare, *nu numai categoriile s-ar deduce, ci şi judecăţile;* nu numai faptul lor este pus în lumină, ci şi natura lor; nu numai pluralitatea lor, ci şi numărul lor, ansamblul lor organizat, sistemul. Un singur lucru rămâne fără deducţie — afară, firește, de ipoteza raţiunii şi a intelectului, dacă ipoteze sânt — în viziunea aceasta deductivă: faptul că intelectul are patru clase şi numai patru; respectiv trei (cantitate, calitate, relaţie) de o parte şi una de alta. Dar pe acestea, cel puţin pe primele trei, va avea să le justifice poate, în sistemul lor încheiat, dialectica raţiunii. În orice caz *acesta* singur ar rămâne fără răspuns, în perspectiva noastră, dintre toate ireductibilele pe care le lăsa în urmă-i Kant.

Deci ce sânt categoriile? *Sânt reflexul raţiunii în intelect* (al raţiunii secunde în raţiunea primă, cea care nu poate integra iraţionalul, cum o vom vedea mai jos). Reflectându-se în intelect, raţiunea unitară — conştiinţă a devenirii întru fiinţă — se vede divizată după trei concepte: devenire, devenire întru fiinţă, fiinţă, care, privite sub cele patru perspective ale intelectului, dau cele 12 puncte de vedere, categoriile. Aceasta ne pare a fi deducţia lor. Iar unitatea sintetică originară rămâne încă, în felul ei, izvorul de deducţie, dar de astă dată împletirea unităţii cu un divers pur, faptul că ea este „unitate *sintetică“* se exprimă lămurit prin reflectarea devenirii întru fiinţă. *Unitatea sintetică este acum tocmai: devenirea întru fiinţă reflectată.*

Aceasta ni se pare a fi şi deducţia judecăţilor. Căci judecata este, în termeni kantieni, „facultatea de a subsuma sub reguli“, deci reprezintă categoriile acestea, în exerciţiul lor determinat. Dar ce înseamnă exerciţiul lor? Tot Kant o spune: judecata nu-i pare a fi „raportul între două noţiuni“ (*ibidem,* p. 120), ci felul de a aduce anumite cunoştinţe date la unitatea obiectivă a apercepţiei, în judecată particula este tinzând către această unificare obiectivă (spre deosebire de legarea subiectivă a reprezentărilor). Judecata este deci invocarea lui „este“; şi chiar dacă o face din perspectiva *unui* punct de vedere, cel categorial, ea regăseşte — spre deosebire de categorie — legătura cu ce e dincolo de punctul de vedere, adică cu obiectivitatea fiinţei. Regăseşte ceea ce se pierduse, devenirea întru fiinţă (întru ce *este* ceva), deci calea spre raţiune. În sensul acesta, deducţia categoriilor precede pe cea a judecăţilor (nu se face prin firul conducător al acestora, cum spunea Kant), iar intelectul, care făcuse disidentă cu sine raţiunea, divizând-o după cele trei concepte şi apoi cele 12 puncte de vedere, trimite acum la o judecată care are sorţi să regăsească raţiunea.

Este ca şi cum raţiunea, răsfrântă în intelect, ar tinde singură să se regăsească, prin facultatea judecăţii, ca raţiune. (De aceea poate, în criticism *Critica judecării* era cea care făcea ca filozofia aceasta „a intelectului“ să iasă, parcă, din tiparele ei — cum s-a observat de atâtea ori — presimţind raţiunea.) Iar dacă aşa stau lucrurile, atunci schema facultăţilor spiritului va fi în cerc; totul se va desfăşura ca printr-o mişcare dialectică — în cerc. Raţiunea este dezarticulată de intelect, dar tinde a se reface, prin puterea de judecată, ca raţiune.

În perspectiva acestei scheme, putem acum formula schematic şi deducţia pe care am dat-o mai sus pentru categorii. Ea ar suna astfel:

Raţiunea, reflectată în *intelect* după cantitate, calitate, relaţie, modalitate, dă înţeles *devenirii* (ca pluralitate, negaţie, cauzalitate, posibilitate), apoi *devenirii întru fiinţă* (ca unitate, realitate, inherenţă, existenţă) şi, în fine, *fiinţei* (ca totalitate, limitaţie ce nu limitează, autonomie, necesitate), făcând posibilă *judecata,* ce tinde să regăsească *raţiunea,* termenul de la început.

Dar dacă am voi să includem în acest cerc şi tabla judecăţilor, ca să putem schematiza astfel deducţia în întregul ei, va trebui să facem cei trei termeni metafizici să funcţioneze ca *acte* de gândire, ca judecăţi. Judecăţile posibile cu aceşti termeni nu sânt decât următoarele patru: 1. *Devenirea este devenire* 2. *Fiinţa este devenire* 3. *Devenirea este fiinţă* 4. *Fiinţa este fiinţă.*

Prima judecată însă nu are decât formal consistenţă. În planul *conţinutului,* afirmaţia de tipul *devenirea este devenire* echivalează cu un nonsens (cu încercarea de a gândi şi pune nefiinţa, dacă luăm conceptul devenirii izolat de fiinţă), anume echivalează cu: ce este disparent este disparent. Ea nu va da ca atare nici un tip de judecată (decât anecdotică) şi va lăsa pe celelalte trei să alcătuiască singure o tablă a judecăţilor, de acord şi ele, aşa cum erau categoriile, cu cele patru perspective ale intelectului. Primul tip de judecăţi, *fiinţa este devenire*, va da firesc judecăţile: particulare, negative, ipotetice şi problematice. Cel de-al doilea tip, *devenirea este fiinţă,* va fi prototipul judecăţilor valabile şi va defini în propriu şi pozitiv actul de a judeca. Vom avea astfel: judecăţile generale, cele afirmative, cele categorice şi cele asertorice. În ce priveşte ultimul tip de judecată, cel dat de prototipul *fiinţa este fiinţă,* el nu va reprezenta nici un moment o tautologie de speţa A = A, deci nu va reedita principiul steril al identităţii, ci va îndeplini o funcţie precisă în câmpul judecăţii, cea de a exprima *regăsirea de sine a fiinţei,* sau regăsirea de sine (prin conştiinţă) a unui subiect spiritual. Iar pe calapodul ei se vor ivi judecăţile: singulare, infinite, absolute şi apodictice, din tabla tradiţională considerată mai sus.

Deducţia categoriilor şi a judecăţilor a căpătat astfel un chip sistematic. Întregul tablou porneşte de la raţiune, înţeleasă drept conştiinţă a devenirii întru fiinţă, şi revine la ea. De aceea, s-ar putea la fel de bine spune că nu categoriile sânt funcţiunile originare ale gândirii, ci nu există decât o funcţiune: *raţiunea însăşi.* Putem numi faptul că ea este conştiinţă a devenirii întru fiinţă: „unitatea (fiinţă) sintetică (devenire) originară“, iar atunci deducţia noastră izvorăşte şi ea din unitatea aceasta, întocmai ca la Kant; dar putem numi raţiunea, sau conştiinţa devenirii întru fiinţă, şi:

categorie unică (așa cum înțelegea Leibniz când spunea: *nisi intellectus ipse),* și atunci ni se va deschide calea către regândirea altui capitol kantian, cel al *schematismului.*

Într-adevăr, nu vom mai întâlni întocmai problema aceea kantiană, la fel de spinoasă ca deducția, problema schematismului conceptelor pure, ci, în măsura în care schema rațiunii, ca devenire întru ființă, este *cercul* — care apărea dintru început, o dată cu întoarcerea rațiunii, prin judecată, la sine — vom avea de aplicat categoriile prin schema cercului, iar nu prin cea creatoare de atâtea greutăți, a timpului kantian. Numai că de astă dată categoriile nu se vor mai aplica izolat, căci nu ne mai apar acum ca puncte de vedere izolate și ireductibile, ci se vor îngloba câte trei într-o *mișcare în cerc,* prin care singură se cufundă și se desprind ele din lumea conținuturilor reale. Totul vine deci, la capătul acestei confruntări cu tabla categoriilor, să ne trimită spre o dialectică a acestor categorii, adică spre *dialectică* pur și simplu.

B. CERCUL ÎN DIALECTICĂ

Am văzut aşadar, în această primă confruntare a filozofiei spiritului cu termenii unei filozofii a fiinţei, că aceştia se regăsesc din plin şi lămuritor în cea dintâi, sub aspectul ei kantian. Filozofia spiritului însă abia începe de aci, de la tabla categoriilor, spre a fi în cele din urmă cu totul altceva decât începutul; spre a fi în speţă o dialectică. Nu merită oare să încercăm o confruntare a problematicii filozofiei fiinţei şi cu acest al doilea aspect al filozofiei spiritului? Ea e cu atât mai potrivită, aci, cu cât confruntarea cu primul aspect ne ducea tocmai la problema dialecticii, impunând parcă prin ea însăşi confruntarea cea nouă. Era ca şi cum nu numai filozofia spiritului ar ajunge în chip necesar la dialectică, ci filozofia fiinţei ea însăşi. Şi este un destin firesc pentru amândouă, în fond. Căci nici spiritul — conceput ca un *cogito,* ca o unitate originară — nu poate rămâne o simplă afirmare de sine, o simplă tautologie la infinit; nici fiinţa nu poate rămâne de-a binelea în tautologia eleată. Şi unul şi celălalt aşadar vor duce, fiecare pe planul său, la o dialectică, până ce se va vedea, poate, că dialectica lor era în realitate *una.*

Tot în tabla categoriilor — spuneam — ne pare de găsit mişcarea dialectică în obârşia ei. Kant a regăsit mai mult prin „instinct“ triplicitatea, va spune Hegel (*Phänomenologie,* ed. cit., p. 40). Dacă e însă un instinct, e unul sistematic. Reflectând asupra tablei categoriilor aşa cum a stabilit-o, Kant constata (ed. Cassirer, p. 101, obs. 2) că, deşi orice diviziune apriorică în concepte ar trebui să fie dihotomică, aci apar câte trei termeni, şi consideră că principiul diviziunii apriorice nu este decât aparent dezminţit, întrucât cel de-al treilea termen „izvorăşte“ în realitate din legătura primilor doi. Este, s-a putut spune, sinteza lor. Şi filozoful arată, în puţine cuvinte, în ce constă de fiecare dată legătura:

— la cantitate:	**totalitatea, ultima categorie, este pluralitatea privită *ca* unitate;**
— la calitate:	**limitaţia este realitate plus negaţie;**
— la relaţie:	**comunitatea este cauzalitatea unei substanţe „în determinarea celorlalte în chip reciproc (mutual)“;**
— la modalitate:	**necesitatea este existenţa care e dată prin posibilitatea însăşi.**

Înainte de a cerceta fiecare din aceste „sinteze“ în ea însăşi, este cazul să ne întrebăm dacă aci, într-o tablă a categoriilor, poate fi îngăduită derivaţia

sintetică și dacă derivație este. Kant arătase în chip hotărât că o categorie trebuie întotdeauna să exprime o „funcție originară“. De aceea, el însuși se va grăbi să arate că „deducerea“ nu înseamnă defel cum că a treia categorie e derivată; ea reprezintă tot o funcție originară. Într-adevăr, trebuie, spune el, un „act special“ față de primele două, spre a prinde pe cel de-al treilea termen. Trebuie un act, care desigur e mai mult decât cel de legare a lor — deși spusese că nu e vorba decât de legarea (*Verbindung*) a două concepte pure, dinainte găsite. Ca și primele două categorii din fiecare grupă, categoria a treia ar reprezenta un ireductibil de gândire și doar într-o perspectivă anumită a intelectului nostru ar putea fi privită ca o sinteză între cele două dintâi. Iar ca să ilustreze acest lucru, Kant dă un exemplu: conceptul de număr, spune el, care ține de totalitate, nu e întotdeauna posibil acolo unde ai conceptul de mulțime (*Menge*) și pe cel de unitate; de pildă, „infinitatea“, *das Unendliche,* implică un act nou de gândire.

Dar, te întrebi, este cu adevărat infinitatea de aci un concept care să țină de titlul „cantității“? Ea pare mai degrabă a ține de calitate, unde apar judecățile „infinite“ și unde e în joc categoria aceea a limitației care nu limitează. S-ar putea ca și de astă dată — cum făcea în cazul unității — Kant să joace pe dublul aspect, cantitativ și calitativ, al câte unei categorii din grupa cantității. Și, în al doilea rând, dacă într-adevăr infinitatea aceasta, și în genere categoria a treia, implică un act nou de gândire, atunci cum mai poate fi ea scoasă prin simpla *Verbindung* a primelor două? E drept, sinteza cere, într-un fel, un act nou; de exemplu, la Hegel, ființă și neființa vor da în sinteză devenirea, care este gândită printr-un act nou. Dar atunci orice sinteză între categorii ar putea duce la acte noi, la fel de „originare“, și numărul categoriilor nu ar mai fi atât de strict limitat.

Să fie poate, cum spuneam, sinteza categoriilor o simplă indicație către a treia? Atunci ar fi de văzut dacă nu cumva în orice grup de trei categorii legarea a câte două n-ar fi o indicație către cea rămasă; deci *fiecare* ar putea fi, la rândul ei, sinteză, antiteză și teză. Și, în orice caz, dacă sânt trei categorii distincte prin actele lor de gândire, atunci pretenția de a nu dezminți procedeul oricărei *Einteilung a priori durch Begriffe,* procedeu care e dihotomic, ar cădea, și Kant are cu adevărat de dat socoteală cum există *a priori* o triplicitate și nu o simplă dualitate.

Mai consecvent cu acest principiu kantian va fi Hegel, care se mulțumește cu doi termeni (teză și antiteză), dacă nu cu unul singur, teza, și va ști să scoată de aici sinteza. Într-un cuvânt, dacă cea de-a treia categorie

este simplă sinteză, atunci nu poate fi vorba de trei, ci de doi termeni. Chiar exemplul lui Kant cu infinitatea ar putea să arate că „numărul“ se obţine imediat ca sinteză între unitate şi pluralitate, cu excepţia a ce e *dincolo* de unitate şi pluralitate (în fond şi dincolo de „număr“), deci nu poate rezulta defel din legarea lor infinitatea. Şi totuşi, e limpede, *trei* termeni sânt necesari, iar Kant nu pare a putea explica *principial* mişcarea lor unul către altul.

Să vedem cum o explică în fapt. În toate grupele, Kant pune ca sinteză ultima categorie; deci procedează consecvent, făcând din primele două respectiv o teză şi o antiteză — spre a vorbi în alţi termeni, dar nu inadecvaţi. Numai că termenii 1 şi 2 sânt de fiecare dată mai slabi: ei au un cuprins mai mic (la cantitate), sau exprimă un minus de realitate (la calitate), sau o legătură mai laxă, mai puţin intimă (la relaţie), ori un fel de-a fi mai puţin peremptoriu (la modalitate). Şi atunci este o întrebare, cum anume din doi termeni relativ slabi — care pe deasupra se şi contrazic, deci se slăbesc şi mai rău — va putea rezulta unul de o tărie absolută, aşa cum pare a fi al treilea? De pildă, cum poate da „pluralitatea, privită ca unitate“, totalitatea? E adevărat, o pluralitate unitară este un fel de totalitate: o totalitate locală, regională. Dar atunci nu avem totalitate ci *totalităţi* (diverse pluralităţi făcute unitare), deci iarăşi pluralitate! Şi chiar dacă o asemenea categorie a totalităţii este şi ea necesară spre a gândi totalurile locale, cum oare se va putea trece de la ea la totalitatea — necesară de gândit şi ea — care să corespundă cu adevărat judecăţii singulare? Căci poate doar aceasta e cu adevărat totalitate, cealaltă „categorie“ fiind simplă totalizare, ceea ce desigur e altceva.

În sfera calităţii, lucrurile par a sta şi mai rău. Limitaţia, spune Kant, este realitate plus negaţie (nu mai spune realitate *ca* negaţie, simetric cu sinteza din primul caz, deci schimbă oarecum modul de sintetizare). Numai că, realitate plus negaţie înseamnă o slăbire a realităţii, iar dacă rezultatul poate fi numit o „limitaţie“, nu este în nici un caz vorba de limitaţia aceea care nu limitează, limitaţie care e totodată şi nelimitaţie, cum era a treia categorie a calităţii. Ai impresia că tocmai spre a putea obţine „sinteza“ se mulţumeşte Kant, la a treia categorie, cu simplul termen de limitaţie, când în realitate va trebui, cum am văzut, ceva care să corespundă efectiv judecăţii *infinite.* Iar dacă se va spune că limitaţia care nu limitează (de exemplu, „nemuritor“, care nu exclude decât pe „muritor“, având altminteri o sferă infinită) este tocmai o realitate infinită negată parţial (cum face Kant sinteza), atunci

înseamnă că sub categoria realităţii nu e gândită realitatea obişnuită, calitatea unui lucru de a fi real, ci calitatea unui *ens realissimum*, care singur poate fi negat şi limitat fără să se desfiinţeze, nici slăbească. Încă o dată va fi evident că din doi termeni slabi nu se poate obţine unul tare, cu atât mai mult cu cât cei doi se şi contrazic.

Sinteza pe care o efectuează Kant la grupa relaţiei nu seamănă nici ea cu celelalte. Nu e vorba de cauzalitate *ca* substanţă, nici de cauzalitate *plus* substanţă, ci de cauzalitatea unei substanţe *in Bestimmung der andern wechselseitig*. Aşa s-ar obţine categoria comunităţii. Am văzut însă că nu această „categorie“ trebuie să figureze aci, ea nefiind originară, ci o alta, care firește se obţine şi mai puţin decât ea din simpla sintetizare a cauzalităţii cu inherenţa. Dar, chiar dacă am accepta în locul acesta comunitatea, nu e defel lămurit cum rezultă ea din celelalte două. Sinteza ne pare laborioasă şi până la urmă echivocă, dacă o înţelegem bine. Ar fi cauzalitatea unei substanţe prin determinarea în chip reciproc a celorlalte; ar fi deci o cauzalitate în comun, aşa cum arăta exemplul de judecată disjunctivă corespunzătoare, dat de Kant. Dar cauzalitate în comun nu înseamnă acţiune reciprocă, aşa cum vrea categoria comunităţii. Un lucru poate fi privit ca având mai multe cauze (nu simultan ci printr-o judecată disjunctivă: fie una, fie alta); aceste cauze sau serii cauzale juxtapuse pot fi inherente unei singure substanţe; dar de nicăieri, şi cel mai puţin din exemplul lui Kant, nu va reieşi că fiind cauze în comun sânt şi *wechselseitig*, reciproce, sânt doar *wechselseitig* în sensul de mutual, ca părţile alternativei create de o disjuncţie. Şi, în definitiv, tocmai aceasta arată judecata corespunzătoare, părţile. Ni se pare deci că sinteza, în cazul relaţiei, nu funcţionează la fel, menţionând, în orice caz, că a treia categorie din grupa relaţiei trebuie până la urmă înlocuită în tabla lui Kant.

Cât despre clasa modalităţii, este pur şi simplu de neadmis ca din posibilitate şi existenţă să iasă necesitate, oricum ar fi ele sintetizate. Dacă în sinteza *Existenz die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist* Kant pune implicit în joc ceva de speţa argumentului ontologic (repudiat de el!), cum bănuim, atunci necesitatea unei existenţe reiese din simpla ei posibilitate doar pentru că a fost de la început pusă în aceasta; în posibilitatea unui lucru a fost gândită ca necesară şi existenţa. Altminteri, o existenţă doar posibilă e infinit mai slabă decât necesitatea; o posibilitate existentă este numai o materializare a posibilităţii, o existenţă de fapt. Cum să sintetizăm într-altfel posibilitatea şi existenţa?

Kant ar trebui poate înțeles astfel: necesitatea înseamnă ca din simplă posibilitate a unui lucru să-i scoți existența. Dar, *sau* e argumentul ontologic — pe care, de altfel, Kant îl va combate statornic, deci după modelul căruia e greu de crezut că a putut înțelege necesitatea, căci atunci n-ar admite nici una sau ar admite și argumentul ontologic —, *sau* e un simplu fel de a vorbi (de a sintetiza categoriile) întru nimic mai potrivit și mai „necesar“ decât o altă sinteză, care ar da de astă dată „existența“. De pildă s-ar putea spune că existența este sinteza, ca fiind *o posibilitate* devenită *necesară.* Deci nu posibilitate și existență ar da necesitate, ci posibilitate și necesitate pot încă mai bine să dea existență. O simțim lămurit acum, la capătul acestei analize: *sau* categoriile kantiene au efectiv o mișcare univocă unele spre altele, o dialectică, sau e o simplă combinatorie de concepte — după perspectiva în care te așezi. Și: sau dialectica aceasta se desfășoară după un anumit tip, același în toate patru cazurile, sau nu e „dialectică“ decât în sensul kantian de *Schein*, aparență.

Ni se pare însă că mișcare a conceptelor — dialectică ori nu, de un fel ori de altul — *este,* aci. Și e fără îndoială marele merit istoric al lui Kant de a fi ridicat și sugerat problema, chiar dacă n-a gândit-o până la capăt, de vreme ce ea nu avea însemnătate în sistemul său. Câtă însemnătate în schimb trebuia să aibă dincolo și prin acest sistem, o dovedește tot ce îi urmează istoricește. Intuim deci o *mișcare* a acestor concepte pure, iar ea ne va deschide, în cazul că o vom putea descrie, calea spre dialectica filozofiei.

Pornim de la constatarea că avem de-a face cu trei termeni, la fel de originari și ireductibili; că deci nu poate fi vorba, până la urmă, de o simplă sintetizare a doi termeni într-un al treilea, adică de procesul teză-antiteză-sinteză, proces pentru care sânt suficienți doi termeni, ba chiar unul singur care doar să se poată contrazice. Constatarea aceasta ne face de la început să bănuim că nici nu poate fi vorba de un proces liniar, de o dialectică liniară; ci, dacă se va obține totuși o mișcare dialectică, ea trebuie să fie de alt tip, având a include trei termeni dinainte dați. În al doilea rând, din cercetarea termenilor în joc, reiese, cum am văzut, că cel de-al treilea este cel tare; că deci *el* trebuie sau ar trebui, într-un fel, să-i facă posibili pe ceilalți doi, de vreme ce el nu poate fi obținut prin simpla potențare a acestora, în măsura în care întovărășirea lor nu e potențare, ci tocmai slăbire a lor. Așa fiind, el, termenul cel tare, trebuie să dea începutul mișcării, chiar dacă ar fi să-l regăsim la capătul ei. El pare într-adevăr a se nega, a se

desființa ca atare, prin termenul cel slab, și a se reface apoi ca termen mijlociu (cu tendința de a reveni la tăria sa originară).

De pildă, în cazul clasei cantității, rânduită ca în tabloul nostru, cu termenul cel slab în frunte: pornind de la a treia categorie, de la totalitate, o putem gândi ca desființată, negată de pluralitate și refăcându-se apoi ca unitate (= totalități, totalizarea kantiană), cu tendința de a se reface ca totalitate singulară. Sau în cazul calității: limitația care nu limitează (exemplul cu „nemuritor“) tăgăduită fiind de negație devine o limitație în sens negativ, adică din afară, trece în limitație cu sens pozitiv, adică dinăuntru, ca orice realitate, iar „realitatea“ va avea și ea tendința de a se afirma până la nelimitație. Sau în cazul relației: autonomia, contrazisă prin cauzalitate (ca heteronomie) se preface în inherență (cauzalitate lăuntrică, de la substanță la accidentele *proprii),* cu tendința de a se regăsi ca autonomie. În sfârșit, la ultima grupă, existența necesară, înfruntată de existența doar posibilă, se reface ca existență de fapt *(Dasein),* cu tendința de a se regăsi ca existență necesară.

Deci nu cum spune Kant: totalitatea (categoria a treia) este unitatea unei pluralități; ci unitatea e totalitatea unei pluralități. Și — spre deosebire de Kant, care nu proceda la fel în rest, de pildă nu spunea: limitația e realitatea unei negații — vom spune *la fel, de fiecare dată:* realitatea e limitația (ce nu mai neagă, ci acum afirmă) a unei negații, inherență (substanța) e forma de autonomie a cauzalității; existența e necesitatea posibilității.

Adică termenul doi (corespunzător devenirii întru ființă) e cel care ar da așa-zisa „sinteză“. Peste tot avem deci: 2 = 3 - 1. Pe când la Kant era aparent: 3 = 2 + 1, dar în realitate era 3 = 2 + (-1), de vreme ce primii doi termeni nu se puteau potența unul prin celălalt, ceea ce de altfel se vede din „calitatea“ termenului *1* de a fi negator, el apărând chiar așa, ca negație, în grupul calității. Fără îndoială că nu aritmetica sau algebra decid în materie de filozofie, unde adesea 1 + 1 dă tot 1. Dar nici nu e obligatoriu să le dezmințim la fiecare pas.

Avem deci pentru tabla categoriilor, *un mijloc unitar* de a pune în mișcare conceptele din fiecare grupă. Este aci, oricum, — cel puțin după tehnica de lucru a criticismului și a filozofiei spiritului în genere, unde simetriile și „sistemul“ dau măsura și cheia — o garanție de adevăr pentru dialectica pe care o întrezărim. Dar, o dată cu descrierea acestui mijloc de a obține mișcarea categoriilor, ni se confirmă și pornirea de a le rândui altfel decât în tabla kantiană. Ni se părea — din motive de Simetrie la început,

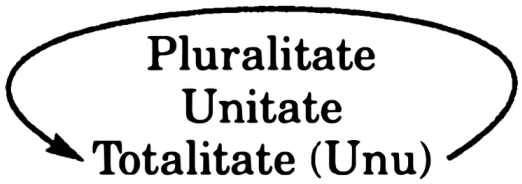
din implicaţiile gândirii kantiene apoi, din considerarea geneticului în gândire în sfârşit — că locul categoriei celei slabe nu trebuie să fie în poziţia 2, ci în poziţia 1. Dacă se începea totuşi cu o alta, explicaţia era, pentru noi, că în expunere nu poţi începe şi deschide calea cu un termen slab; îţi trebuie, cât de cât, unul care să susţină edificiul. Acum vedem mai lămurit că termenul slab *trebuie* efectiv să stea în poziţia întâi, pentru motivul, mai adânc decât toate cele invocate la început, cum că doar în ordinea aceasta se poate desfăşura mişcarea categoriilor, adică se pot înfăţişa ele în solidaritatea lor reală. Iar acum termenul slab nu mai stă singur să deschidă procesul de mişcare, nu susţine el, cu existenţa sa precară, edificiul dialectic, ci este *învăluit* de termenul cel tare, care reprezintă astfel nu numai capătul de drum, ci şi începutul lucrurilor, printr-o mişcare sortită să arate de la început ce înseamnă „generaţie“ în viaţa adâncă a spiritului şi cum poate fi ea fără de „corupţie“.

Că aşezarea aceasta a termenului slab (învăluit însă) în frunte şi că întreaga mişcare — încă dinainte de a o justifica prin temeiul ei filozofic — răspund la ceva în sânul „realităţii“, o poate sugera (dar numai sugera) o încercare de a adânci perspectiva genetică pe care o invocam la un moment dat. Nu se desfăşoară aşa-numita „evoluţie a umanităţii“ şi, ontogenetic, evoluţie a omului, după acest triptic, cel puţin atunci când ele regăsesc categoriile? De pildă, în planul cantităţii, experienţa umană pare a începe (cu copilul sau copilăria spiritului) de la totalitate şi singular (totul există întâi, lumea apare ca un Unu, ca un bloc solidar) spre pluraritate, care e experienţa amară a adolescenţei, şi apoi spre unitate, experienţa de înţelepciune a maturităţii — cu tendinţa, la spiritele, respectiv epocile de cultură superioare, de a regăsi în unitate Unul. Şi nu ne îndreptăm la fel, în planul „calităţii“, de la limitaţia nelimitată, în fond obscur infinită, la negaţia ca şi ireductibilă şi dușmănoasă, spre a ajunge abia apoi la realitatea cea bună şi a năzui de aci spre nelimitaţie? Nu evoluăm, pe de altă parte, cu toţii de la absolut şi autonomie absolută, la relativ şi cauzal, spre a întâlni abia apoi substanţa, inherenţă, şi a tinde uneori cu ea din nou spre absolut? În sfârşit, nu este acesta mersul oricărei conştiinţe individual şi colectiv umane, de la necesar la posibil (respectiv imposibil), spre a sfârşi la existent, ca o promisiune de nouă şi de astă dată valabilă necesitate? Este fără îndoială o scară, în această mişcare a categoriilor, o scară în care regăseşti pe treptele de sus ceea ce, într-un fel, a constituit treapta de jos.

Dar nu geneticul sau evolutivul vor avea să legalizeze începutul de dialectică descris în cea de mai sus. Pe treapta pe care cel puțin sântem acum, cu desfășurarea noastră principală de idei, geneticul, ca și „evoluția umanității“ ori a omului, poate fi la fel de puțin invocat ca aritmetica mai sus. Justificarea și constituirea organizată a acestei mișcări, găsită ca și de fapt aci, în tabla categoriilor, vor avea să fie făcute prin rațiunea filozofiei, nu prin rațiunile, ilegitime în comparație cu prima, din câte un plan întâmplător al vieții și culturii.

Desfășurarea dinăuntrul câte unui grup categorial regăsea, în felul ei, desfășurarea „facultăților spiritului“, așa cum am stabilit-o în urma sugestiei kantiene în legătură cu categoriile modalității, încercând apoi să facem din ea schema deducției categoriilor și a tablei judecăților. Într-adevăr, intelect, facultate de judecare, rațiune se rânduiau, dar în așa fel încât rațiunea le învăluia pe celelalte. Schema era astfel:

Categoriile își vor schematiza mișcarea lor dialectică la fel. De pildă, pentru cantitate, punctul de plecare va fi în totalitate și punctul de ajungere va fi (ideal) tot la ea. Vom avea:



Ne putem opri — și ne oprim în fapt de cele mai multe ori — la unitate, ca la „sinteza“ totalității cu pluralitatea. Dar mișcarea dialectică indică o direcție, iar direcționarea dialecticii (și nu indiferența, neutralitatea sintezei) s-ar putea să fie la fel de hotărâtoare în stabilirea naturii ei. De altfel, nici în cazul facultăților spiritului, judecata nu regăsește rațiunea, ci doar „intenționează“ către ea. Sântem deci, cu grupul cantității, în perfectă concordanță cu mișcarea facultăților spiritului, și la fel va fi cu fiecare din celelalte grupuri. Înăuntrul fiecărui grup de categorii ale spiritului mișcarea are loc ca *în întregul spiritului.* Iată o primă justificare a mișcării dialectice bănuite.

La rândul ei, mișcarea dialectică a facultăților spiritului de ce ținea? Ni s-a părut de la început că facultățile acestea sânt în simetrie cu cei trei termeni ontologici, devenire, devenire întru ființă, ființă. Rațiunea era în fond devenire întru ființă în unitatea *conștientă* a actului acestuia. Intelectul, abia, era cel care descompunea în cei trei termeni; și tocmai pentru că el vedea totul, până și rațiunea, în diversitate, el ne apărea drept corespunzător devenirii, în sensul că obiectul său era încercarea de a o „fixa“ pe aceasta în unitățile ei posibile. În sfârșit, judecata era începutul de refacere a unității raționale, prin cele trei tipuri de sinteze: ființa e devenire, devenirea este ființă; iar în sensul acesta judecata părea să corespundă momentului restrâns (izolat de către intelect), de devenire întru ființă în sânul rațiunii.

Oricum ar sta însă lucrurile cu „simetriile“ și corespondențele acestea, mișcarea facultăților spiritului va trebui să oglindească sau să repete pe cea a termenilor ontologiei, dacă aceștia sânt într-adevăr termenii originari. Am văzut cum conștiința devenirii întru ființă (ca rațiune însăși) este adevărata unitate sintetică originară a gândirii. Nu e decât legitim să facem, acum, din mișcarea dinăuntrul ei *prototipul dialectic*. Asupra acestei triade, prin urmare, trebuie cercetată, în puritatea ei, mișcarea dialectică.

Cei trei termeni, așezați și ei cu începere de la cel mai slab, vor da astfel primul act dialectic, care va fi *și primul cerc dialectic*. Ființa se dezminte în devenire, dar se reface în devenirea întru ființă, care tinde să redevină ființă. (Este, hegelian vorbind, tendința rațiunii de a se desfășura până la capăt, de a lua deplină „conștiință de sine“, adică de a fi întreagă, de a *fi* cu adevărat.) Mișcarea ei este deci prototipul celei după care se desfășoară categoriile:

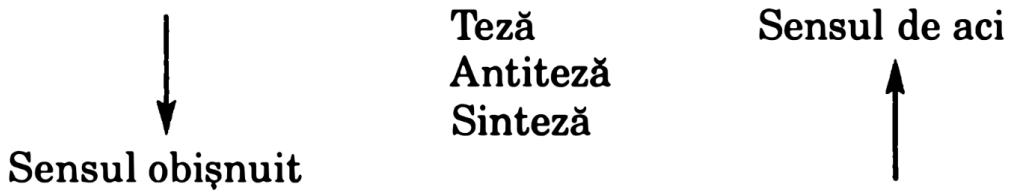
Analiza „dialecticului“, pe care o începem asupra acestei mișcări fundamentale, pune de la început problema: se poate vorbi aci de dialectică în sens obișnuit, adică hegelian? Până la un punct doar. Dacă dialectica obișnuită e comandată de trei termeni cu funcțiune și așezare precisă, teză, antiteză, sinteză (de fapt Hegel preferă alte denumiri, se știe), aci nu mai poate fi vorba nici de funcțiune, nici de așezare precisă în *acel* sens. Devenirea ar trebui să fie teza, în măsura în care merită să stea la locul întâi; dar în realitate ea e antiteza, fiindcă ființa e „înaintea“ ei, învăluind-o. Deci teza ar urma să fie ființa. Dar cum va face să fie tot ea și sinteză? Și ar

însemna atunci că antiteza (devenirea) nu contrazice doar teza, ci şi sinteza. Iar complicaţia extremă o aduce termenul de la mijloc, care aparent, stând la locul 2, ar trebui să fie antiteza; în fapt (dacă începi cu termenul 3) el devine sinteză (ca ajungând în locul 3 şi ca fiind, în fond, totodată devenire *şi* fiinţă); dar care în realitate este adevărata teză!

Căci acesta e punctul ferm, de la care pornind trebuie să încercăm a ieşi din haosul terminologic creat: devenirea întru fiinţă e teza, e ceea ce pune raţiunea, „poziţia“ ei permanentă. Aceasta afirmă raţiunea, sau aşa se afirmă ea pe sine: ca devenind întru ceea ce este şi învăluind în această devenire a ei tot ce este, tot ce are deschidere către fiinţă. Prin urmare, devenirea întru fiinţă este teza. Dar, într-un sens material — ca fiind împletire a devenirii cu fiinţa, — ea este şi adevărata sinteză. Numai că, formal vorbind, e sinteză între ce şi ce? De astă dată nu mai poţi spune între o teză (căci ea însăşi e teză) şi o antiteză, întrucât atunci recazi în haosul terminologic. Şi de altfel, ar fi chiar atât de potrivit spus că fiinţa e o simplă teză? Nu, ea apare pentru raţiune ca o temă. Ea este o temă de la care se pleacă şi spre care — într-altfel, firește — se tinde. Şi atunci, devenirea întru fiinţă, ca teză, *este* totodată şi o sinteză; dar nu între o teză şi o antiteză, ci între o *temă* şi o *antitema.*

Fiinţa este pentru raţiune o temă, care îşi ridică împotrivă-i o antitemă, devenirea, pentru a ieşi abia din înfruntarea aceasta ca o adevărată teză, „devenirea întru fiinţă“. *Ceea ce pui (teza) este la urmă* — iată cum apare dialectica de aci. Iar teza aceasta, afirmată acum la capăt ca şi o sinteză, nu mai apare ca sinteza hegeliană, *neutră,* între teză şi o antiteză, *aufgehoben* amândouă. Ci ea e orientată: lăsând în urmă antitema, evitând-o, aşa cum binele-fiinţă al grecilor refuză răul-nefiinţă, sau aşa cum cosmoticul lor refuza haoticul, ea se orientează către temă. Când a început să se constituie ca atare, devenirea întru fiinţă nu mai vrea să ştie de devenire pură şi simplă, de pluralitatea fără capăt, de negaţie, de simpla cauzalitate şi simpla posibilitate; ea tinde către fiinţă, adică înspre necesitate.

Într-un sens deci, anume în sensul formal, ajungem la o dialectică răsturnată faţă de cea obişnuită. Aceasta era: teză, antiteză, sinteză, cu direcţia de la prima la ultima; acum am avea direcţia contrară, de la ultima la prima.



Numai că, am văzut, aşezarea trebuie schimbată: trebuie să avem: antiteză, teză, sinteză. Şi atunci mişcarea nu mai apare ca regresivă, ci în cerc.

În fapt însă, nu putem menţine, din termenii de „teză“, „antiteză“ şi „sinteză“ *decât pe primul*, căci altfel ajungem la haos terminologic. Şi punând, în loc de sinteză şi antiteză, temă şi antitemă, făcând din teză afirmaţia propriu-zisă, care poate doar *apărea* ca o sinteză, arătăm că în realitate procesul dialectic nu se odihneşte în „sinteză“, nu se încheie acolo, ci, întrucât sinteza aparentă e adevărata teză, ea se orientează mai departe, către tema *înăuntrul căreia a fost ea însăşi posibilă.* Deci: *temă-antitemă-teză-temă.*

Raţiunea hegeliană, pe care am luat-o ca ilustrare, sugerează astfel o altă dialectică decât cea a lui Hegel.

Înainte de a vedea funcţionând această dialectică dincolo şi în lumina prototipului ei — ca şi perspectivele pe care le-ar putea deschide — să încercăm, iarăşi cu titlul de sugestie, a-i descrie, în planul imediatului de gândire, firea. Ce înseamnă că pui tema, o contrazici şi din conflictul acesta scoţi o teză, care tinde să revină la temă? Înseamnă, în fond, a descrie demersul acesta al gândirii filozofice — pe care poate că şi gândirea obişnuită îl trăieşte, dar îl înţelege pe dos —, demersul de-a pune întâi întregul şi de a căuta înăuntrul lui partea, ca una care te-ar putea duce la întreg. Nu începi prin a pune teza (aci partea), ci ajungi la ceva de natura ei. Întâi pui întregul într-un sens banal, ţinta cu tot drumul până la ea; şi apoi te apropii de ea, parcurgând acel întreg. Pui orizontul, şi înăuntrul lui mergi, călătoreşti. Şi mai banal: întâi îţi propui ceva şi pe urmă săvârşeşti, adică pe urmă pui ceva înăuntrul acelei propuneri. Gândirea noastră este *tematică,*

nu e thetică. Deosebirea între gândirea obișnuită și cea filozofică ar putea fi că ultima e *conștient* tematică.

Trebuie să accentuăm bine această deosebire între tematic și thetic, dacă vrem să facem, pe toate registrele, vădită calea cea nouă ce se deschide acum pentru dialectică. Teza, luată în înțelesul obișnuit, reprezintă o „poziție“ sortită să fie părăsită; teza este simplu început de drum, stația de plecare. Îți vei aminti cândva de ea, te vei întoarce asupra ei și-ți vei putea spune, în mijlocul altei lumi și încărcat de atâtea alte isprăvi, cum ești: iată de unde am plecat, iată ce a făcut posibilă toată călătoria aceasta. Uneori o vei menține în actualitate — așa cum nu-și repudiază, ba dimpotrivă își scoate eroul la lumină căminul modest al celor care l-au pus pe lume — dar *nu te mai recunoști în ea* și *ea nu se mai recunoaște în tine*. Aceasta este condiția theticului, condiție pe care dialectica, așa cum ne-am obișnuit s-o concepem de la Hegel încoace, o arată din plin.

Thetic înseamnă deci consimțire la pierdere și angajare în noutate; consimțire la pierdere în interesul noutății. De aceea, theticul e „istoric“, în înțelesul *obișnuit* de istoric. El se poate acoperi cu istoria, chiar, sau mai ales, înțeleasă ca devenire întru moarte. Nu spunem, o repetăm, că așa ar arăta cu adevărat filozofia dialectică a lui Hegel. Cum s-ar fi regăsit cu el rațiunea, dacă era doar pierdere? (Sau atunci poate că nu s-a regăsit cu adevărat — statul prusac! — și nu are la el decât sensul bun al regăsirii.) Dar aceasta pare a fi metoda dialectică așa cum a fost înțeleasă prea des prin Hegel și după el. Și pretindem, în schimb, că nici la el, nici după el, filozofia propriu-zisă, de o parte, dialectica eficientă în istorie, pe de alta, nu s-au desfășurat după acest model dialectic; ci proclamându-l deschis pe el, au folosii în fapt celălalt model, dialectica tematică.

Față de thetic, tematicul aduce prezența statornică a temei fundamentale în tot ce se face, comuniunea de fiecare moment între teză și temă. Desfășurarea spre noutate este încă posibilă — ba într-un sens este abia acum posibilă, căci e noutate înăuntrul căii — dar tot ce se face se înscrie în orizontul temei. De aceea, tema se recunoaște permanent în teză și aceasta se oglindește la fel de statornic în temă.

Se va opri aci procesul dialectic? Este oare, în desfășurarea aceasta, — care acum nu mai are loc liniar, ci în cerc — o lume închisă, și ajungem astfel la simple cercuri dialectice, la monade dialectice, care să nu poată alcătui o adevărată lume decât pe bază de coexistență? Atunci tocmai aceasta ar fi superioritatea și deci ar explica necesitatea dialecticii liniare,

faptul că ea poate da socoteală de lume ca (istorie) în întreaga ei desfășurare, refăcând-o printr-o traiectorie unică. Dar dialectica cercurilor dialectice nu va renunța nici ea la această pretenție. Vom spune, rămânând încă la descrierea exterioară a firii ei, că ea poate, în felul ei, să răspundă și acestei exigențe. E adevărat, în cercul dialectic prototip, în momentul în care teza — devenirea întru ființă — ar obține ființa, mișcarea dialectică ar trebui să ia capăt. Dar acesta e poate cercul dialectic ultim, *înăuntrul căruia* se petrec toate celelalte, așa cum înăuntrul rațiunii hegeliene se petrecea întreaga desfășurare dialectică. Ființa este *tema prin excelență*, conceptul care nu poate fi teză decât Ia capătul ideal de drum al desfășurării cunoașterii filozofice. A porni de la ființă ca de la o teză și nu ca de la temă poate fi greșeala cea mare a filozofiei. Căci teza e sortită pierderii, iar aceasta ar însemna că ființa s-ar pierde (cum s-a și întâmplat). Riscul hegelianismului (poate nu și al lui Hegel) în aceasta ne va părea că rezidă. În schimb aci, în tematic, ființa nu se pierde nici un moment, dar nici nu e obținută decât la capătul ideal al mișcării dialecticii.

În orice alt cerc dialectic, teza care tinde către temă nu se va odihni cu adevărat în aceasta, ci, în măsura în care a epuizat tema, se și află înăuntrul alteia. Când s-a ajuns la limita orizontului, s-a și trecut de el: s-a intrat într-alt orizont. S-a pus deci alt întreg, altă temă. Pe plan imediat: un lucru făcut, știut, este el *plus* ceva. El aduce *l'exces sur le tout*, despre care vorbea cândva Valéry. Teza aproximează deci tema; dar dacă devine temă, intră în orizontul altei teme; închizi orizontul epuizat în alt orizont. Și nu e nici un motiv să se creadă că trecerea aceasta de la o temă la alta (în realitate înglobarea unei teme în alta) e mai puțin riguroasă decât trecerea de la sinteza din deducția liniară la altă triadă dialectică, prin prefacerea sintezei în teză generatoare de noi termeni. Rigoarea liniarității este aci înlocuită de rigoarea acestei succesiuni de cercuri concentrice ale orizonturilor prin care se desfășoară gândirea.

E ca și o mișcare ondulatorie, în definitiv, o dată cu trecerea aceasta dintr-un cerc dialectic într-altul, și ni se pare că se poate foarte bine schița o mecanică ondulatorie a spiritului. Dar nu e oare surprinzător și poate sugestiv faptul că și aci mecanica aceasta ondulatorie conviețuiește cu una „corpusculară", cu o desfășurare liniară, după seria, ca și determinist-cauzală, a lucrurilor? Căci tema, antitema și teza sânt în perfectă continuitate logică și creează din plin aceeași aparență de liniaritate ca în planul lumii corpusculare; până ce, ajuns la teză, spiritul realizează că ea e

mai mult decât rezultat: că teza este sortită să se prelungească înspre altceva, care îi era în fond punctul ei de plecare. Atunci, dialectica aparent liniară se va transforma în cerc dialectic, care se cere dus până la capăt, în măsura în care teza este într-adevăr gândită până la acea plinătate a ei, care e tema. Iar o dată cercul obținut până la capăt, el este și depășit. Iată astfel, în chip ca și firesc, conviețuind determinismul liniar cu desfășurarea în cerc.

Contradicția de care se îngrijorează omul de știință, ireductibilul la care a ajuns el, figura în realitate dintotdeauna în viața intimă a spiritului. Și poate că omul de știință însuși nu găsește oglindită în afară o asemenea contradicție decât pentru că o poartă cu sine înăuntru; sau, pentru că „în afară“ și „înăuntru“ nu mai înseamnă aproape nimic pe treapta aceasta, unde e vorba de o rațiune care să fie „identitate“ între orice în afară și orice înăuntru. Dar, în perspectiva „intelectului“ în care e așezat, fără îndoială că omul de știință va înregistra o asemenea situație drept un paradox, sortit să constituie un scandal al rațiunii. Pe când în perspectiva rațiunii, în care trebuie să se așeze dintru început gândirea filozofică — spre a vorbi încă limbajul lui Hegel — o asemenea situație va exprima doar natura rațiunii înseși, iar exercițiul dialectic al rațiunii acesteia va fi dialectica propriu-zisă. Rațiunea ondulatorie este rațiune corpusculară — arată dialectica aceasta.

Am mers însă mai departe decât ne e deocamdată îngăduit, cu promisiunea acestei dialectici. Avem încă de arătat — după ce am descris natura unei dialectici de cercuri — exercițiul ei *de fapt*, de o parte, *legitimitatea ei*, de alta.

Este ea la fel de universală și la fel de eficientă ca dialectica liniară? Ceea ce poate surprinde de la început, în cazul dialecticii de aci, este că ea apare și în planuri unde dialectica obișnuită nu era la ea acasă. Să luăm, de pildă, chiar gândirea kantiană, de la care, în fond, am pornit tot timpul, în această confruntare a termenilor ontologici cu filozofia spiritului. Gândirea kantiană, care vrea să facă posibil actul de cunoaștere, are chiar ea o dialectică de care nu pare a fi conștientă; concepe actul de cunoaștere în trei timpi, prin trei termeni, pe care-i subliniază explicit: 1) intelectul, care e izvorul statornic de unitate 2) sensibilitatea (pură sau empirică), izvorul la fel de statornic de diversitate și 3) imaginația, reproductivă dar mai ales productivă, ca facultate de sintetizare a diversului și, prin urmare, de pregătire a lui pentru a primi tiparul unității intelectuale. Dacă acum vrem să înțelegem procesul kantian de cunoaștere ca petrecându-se dialectic — și într-un fel ori altul ar trebui s-o facem, căci cele trei momente nu stau

distincte şi nemişcate, ci converg, după Kant, spre a da actul de cunoaştere —, atunci primul gând ar fi desigur să facem din intelect teza, din sensibilitate antiteza şi din imaginaţie sinteza. Cu alte cuvinte, actul kantian de cunoaştere ar rezida abia în facultatea imaginaţiei — cum s-a încercat uneori să se spună —, facultatea care întruneşte în sine condiţia diversului sensibil şi a unităţii intelectuale, fiind tocmai facultate de *sinteză*. Termenul al treilea, adică sinteza dintr-o dialectică obişnuită, este aci tocmai sinteza! Nu numai formal am avea deci o sinteză, ci şi în conţinut. Am putea astfel spune: ce se întâmplă aci cu sinteza, în conţinut şi formă, trebuie să fie dătător de măsură pentru orice sinteză, de vreme ce însăşi facultatea de sinteză e în joc.

Dar ce se întâmplă într-adevăr? Este facultatea imaginaţiei sinteza simplă dintre sensibilitate şi intelect? Este sinteza totodată şi rezultatul căutat, cunoştinţa ultimă? Nicidecum; sau, în orice caz, nu încă: sinteza imaginaţiei nu devine cunoştinţă decât *dacă pierde diversul sensibil şi regăseşte unitatea intelectului.* Aşa-numita sinteză are o direcţie, e orientată tocmai spre unul din termenii pe care urma să-i „desfiinţeze“ ca atare, mijlocind între ei. În fapt deci ea nu e echitabilă cu ambii termeni, cum ar trebui să fie ca sinteză a lor, ci tinde să piardă cât mai mult dintr-unul (sensibilitate) şi să regăsească cât mai mult din celălalt. Firește, nu va pierde niciodată total diversul sensibilităţii; un divers tot îi trebuie, spre a fi cunoştinţă şi nu gândire în gol. Dar Kant o concepe, la limită, ca o sinteză produsă de un „intelect intuitiv“, care şi-ar da singur diversul, deci concepe intelectul ca putând da totul. În schimb, nici un moment nu concepe că sensibilitatea ar putea da (sau primi de la lucrul în sine) totul, adică diversul şi unitatea lui totodată. El imaginează un intelect activ la extrem, creator, dar nu şi unul pasiv la extrem, primitor de forme (ca intelectul pasiv atribuit lui Aristotel de averroişti). Aceasta înseamnă că lucrurile în sine niciodată nu vor putea fi cunoscute, după Kant, în *nici* o eventualitate: de intelectul nostru nu, căci el e îngrădit de sensibilitate; de intelectul intuitiv nu, căci nu vor mai fi „lucruri“, ci exerciţiul unui *intellectus ipse.* Lucrul este sortit să piară ca lucru, să rămână simplu divers; în schimb intelectul nu e niciodată pierdut ca intelect.

Care e deci modul dialectic din actul de cunoaştere kantian? Este cel orientat, descris de noi. El se poate rezuma în cele trei ipostaze de aci ale sintezei: sinteza este întâi expresie a conţinutului, sinteză a materialului sensibil, deci ar părea să încline spre *sensibilitate* şi lucru în sine; sinteza e

apoi formă, meditație între sensibilitate și intelect, deci ar părea să fie neutră între lucru în sine și unitatea originară; ea este, în sfârșit, unitate *sintetică* originară, și acest moment hotărăște de ea: este, sau trebuie să fie, la limită, *intelect.* Schema cunoașterii nu e deci:

intelect — sensibilitate — imaginație (sinteza)
ci:
intelect (temă)
sensibilitate (antitemă)
imaginație (teză), care tinde către:
intelect (temă).

Că la rândul său intelectul intră în orizontul tematic al *rațiunii* și conduce astfel la un nou cerc dialectic este poate de la sine înțeles acum.

Am văzut astfel un prim exercițiu aplicativ al tipului nostru dialectic, într-un plan unde dialectica obișnuită nu se caută pe sine și, după cum o arătam, nici nu e de găsit cu adevărat. Să vedem acum cercul într-o temă la fel de centrală în viața spiritului, ca *tema cunoașterii,* captată dialectic mai sus: în *tema erosului.* E ca și cum am voi să confruntăm, pentru început, dialectica noastră cu cele două mari teme umane, Logosul (dacă poate fi redus la cunoaștere) și Erosul. Ca și logosul cunoscător, erosul are și el, poate mai ales el, o desfășurare de viață de care modul dialectic ne pare a putea da socoteală. Mișcarea, instabilitatea, este de la început evidentă în el — spre deosebire de actul cunoașterii, care ar fi putut părea fixator, stabilizator — dar ea e redată de obicei ca o simplă aspirație, ca o simplă sete de împlinire, iar nu ca o adevărată desfășurare dialectică. Dacă însă analizăm sensul ei intim de „simplă aspirație", regăsim mecanismul dialectic; iar analiza aceasta *este deja făcută* în sânul filozofiei, doar că nu poartă explicit epitetul de analiză dialectică: e făcută de Platon în *Symposion* și, poate încă mai bine, în orice caz mai pur filozofic, în *Lysis.*

Mitul din *Symposion* aduce cei trei termeni necesari cercului dialectic: *Poios* și *Penia,* „părinții" Erosului, și acesta însuși, teza. Nimic nu putea corespunde mai bine, pe plan mitic, înrudirii și solidarității termenilor dinăuntrul unui cerc dialectic decât prezentarea lor ca alcătuind o „sfântă familie". Întotdeauna într-un asemenea cerc dialectic, cum e cel descris de noi, *tema* va apărea ca tatăl, care învăluie și pare a se pierde în antitemă, spre a renaște ca teză; *antitema* va fi principiul matern, care nu doar poartă

ci și transformă pe măsura sa rodul tatălui; iar *teza* va fi fiul, prunc bun al amândurora, dar sortit să lase în urmă cât mai mult din „pământescul“ și condiția limitativă a principiului matern, spre a căuta să regăsească pe cât mai deplin cu putință natura, ca și inepuizabilă, a tatălui. (Dar în mod normal, când nu e vorba de cercuri dialectice „ultime“, cum e și aceasta al Erosului, natura tatălui se va epuiza, teza va deveni temă, spre a intra astfel în orizontul altei teme; adică fiul va trăi o viață *proprie* de ființă umană, nu doar viața tatălui.)

Mitul lui Platon transpune întocmai mișcarea aceasta întru sine a întregului familial. *Penia* este sărăcia, lipsa, nedeterminarea materiei, va spune mai târziu Plotin; *Poros* este abundența, izvorul nesecat de soluționare, de ieșire din încurcătură *(aporia),* plenitudine. Iar *Poros,* într-un moment de supremă abundență, beat de nectarul divin în grădinile lui Zeus, de ziua nașterii Afroditei, se lasă atras de chemarea *Peniei* (așa cum antitema invocă neîncetat tema, idealul ei de neatins, pentru că prin natura ei îl contrazice), spre a pune pe lume pe Eros, care va fi mânat de sărăcie, tocmai de partea de sărăcie din el, să fugă de maica-sărăcie și să se refacă întru abundența părintelui. Deci exact ca în schema noastră.

Dar *Lysis,* spuneam, știe să dea expresia filozofică mișcării acesteia, și e o întrebare dacă până la urmă filozoficul nu e de preferat aci miticului. Tema, tatăl, e aci *to proton philon,* prietenul originar, termenul năzuinței oricărei *philia.* Binele însuși (nu simplă abundentă nedeterminată, ca în *Symposion,* și nu simplu sens funcțional pentru abundență). Iar acest termen ultim se lasă invocat de lumea, aparent neutră, nici-bună-nici-rea, în realitate și-bună-și-rea, lumea dorinței, în care răul lăuntric, sub forma lipsei, a nedeterminării, haosului, face activ sensul către bine și duce — prin angajarea binelui în aspirația, până acum oarbă, a dorinței, adică prin conștiința că orice *dorință de, prietenie pentru, dragoste de* este în realitate dorință și prietenie pentru prietenul ultim, că orice dragoste e în fond și până la urmă „dragoste de divin“ — la progenitură, la *teza* prieteniei, a Erosului devenit aci *philia,* care nu poate fi cu adevărat ce este decât dacă e orientată către temă. În cercul ei dialectic, *philia* aceasta platoniciană va angaja explicit — spre deosebire de Erosul din *Symposion* — binele și răul antic. De aceea ne și părea ea mai sugestivă. Dialectica antică s-ar putea să fie în principal una a binelui și a răului; un rău însă care nu e niciodată absolut la greci. Nici *Penia,* deși sărăcie, nu era un rău absolut, ci păstra, în precaritatea ei, atracția către bine, sub chipul lui *Poros;* iar în *Lysis,* Platon

va şti să arate că răul nu trebuie să fie radical, ci doar „bold“ către bine. Iar dialectica aceasta a binelui şi a răului (cât îl suportă lumea, acest rău, ca să nu înceteze să fie lume, adică să nu cadă în haos) este: dialectică a fiinţei şi a ceea ce e ameninţat să cadă în nefiinţă (devenirea simplă). În orice ciclu dialectic ni se va părea că putem regăsi, în gândirea antică, prototipul nostru dialectic, dacă e adevărat că totul e comandat acolo de dialectica binelui şi a răului. Iar cercul dialectic al Erosului va fi:

cu tendinţa tezei deci, adică a Erosului, de a regăsi tema în plinătatea ei, sub forma Binelui.

Iată deci şi cu Erosul tipul dialectic propus. Sântem însă — o şi arătam —, cu cercul Logosului sau cel al Erosului, prea aproape de „unda ultimă“, unda fiinţei, ca să putem vedea dialectica desfăşurată mai mult decât într-un cerc dialectic. Erosul ne duce la tema Binelui, care se acoperă la greci cu termenul fiinţei; iar unitatea intelectului, pe care o găseam ca temă în dialectica cunoaşterii kantiene, este poate şi ea expresia — logică de astă dată — a capătului de drum; este poate penultima sau antepenultima undă înainte de cercul raţiunii, dincolo de care nu mai rămâne decât „generalitatea“ logică a fiinţei. De aceea, exemplele dialectice date pot arăta câmpul întins de aplicaţie al tipului nostru dialectic, dar nu şi natura sa completă, de a nu fi simplu cerc, ci înglobare de cercuri dialectice. Să căutăm deci un exemplu dintr-o ordine mai îndepărtată de cercul ultim al fiinţei; şi să-l căutăm şi de astă dată într-un plan unde dialectica obişnuită nu se preocupă — sau nu se simte în măsură — să se regăsească.

Ni se pare a găsi un asemenea plan *în câmpul filozofiei existenţialiste* şi vom încerca să arătăm că se poate perfect vorbi despre o dialectică existenţială. În principiu, lucrul nu ar fi de natură să surprindă: „dialecticul“ e tehnica prinderii viului; ar fi deci legitim să-l vedem manifestat în acest ocean de însufleţire adus de existenţialism. Dar istoriceşte lucrurile nu stau aşa. Filozofia existenţialistă începătoare, sau ce poate fi denumit aşa la Kierkegaard, s-a ridicat de la început împotriva logicismului hegelian, năzuind să exprime şi altceva decât sensul raţional al fiinţei. Abia astăzi, cu constructivismul ei tot mai afirmat, poate regăsi filozofia existenţialistă

unele moduri dialectice. Și ar putea părea curios că tocmai fenomenologia, *descriptivă* cum era, a dus la filozofia lui Heidegger, care este *constructivă* și deci încadrabilă logic. Dar ni se pare că, în realitate, nu caracterul acesteia de a fi fenomenologică, ci cel de a fi transcendentală face posibilă regăsirea constructivului, care să ne ducă la „logicism“ dialectic.

Într-adevăr, e propriu atitudinii transcendentale de a „face cu putință“, de a fundamenta, de a arăta cum a fost posibil ceea ce este. În cazul lui Heidegger, realul uman așa cum este el, trebuia făcut cu putință. De aceea, asistăm la o instituire de planuri, care nu se vor etaja, nu se vor suprapune (ca și cum gândirea filozofică ar voi să escaladeze cu ele cerul, „transcendentul“), ci dimpotrivă, se vor sub-pune unul altuia, își vor da de fiecare dată o bază mai largă, un fundament mai sigur, până ce se va ajunge la orizontul în care sânt cu putință, adică țin, toate aceste fundamentări succesive. Iar fiecare dintre fundamentări ne-ar putea apărea ca un orizont înăuntrul căruia se petrece, propriu vorbind, „facerea cu putință“ a datului respectiv, un orizont ce, o dată epuizat, se lasă înglobat de alt orizont, așa cum cercul dialectic descris mai sus, odată încheiat, se găsea el însuși cuprins într-un alt cerc. Transcendentalul este deci cel care, prin constructivism, ar readuce „rațiunea“ în existențial.

Să vedem dacă, într-adevăr, și în ce sens se poate vorbi despre o asemenea dialectică existențialistă. Vom merge pe linia exemplului privilegiat în filozofia heideggeriană, cel al *Stimmung*-ului fundamental de *Angst.* Dar nu de la anxietate trebuie pornit în primul moment, ci de la punerea cu adevărat fundamentală a faptului „de a-fi-în lume“, fapt constituțional existentului uman. Regresiunea transcendentală, în sânul căreia va fi înglobată și dispoziția de *Angst,* se va face înăuntrul acestei „constituții fundamentale“ de *a-fi-în-lume.* Așa cum Kant instituie un câmp *a priori* care să facă posibilă experiența reală, Heidegger instituie și el un *câmp* care să facă posibil realul uman. Analitica realului uman nu va consta, după el, decât în interpretarea acestei constituții *(Sein und Zeit,* ed. I, p. 63). Iar ultima funcționează din plin ca *un a priori* sortit să fundamenteze. Ciudățenia însă este că *a priori-ul* pentru înțelegerea realului uman constă tocmai în aceea că omul nu are un *a priori,* că e-în-lume. Datul esențial al omului e existența sa (în lume). De aci va veni teza — greșit înțeleasă uneori de interpreți — că existența precede esența. În realitate, o vedem bine: existența este propria ei esență și atâta tot.

Prin urmare, transcendentalul heideggerian, în sânul căruia vom căuta regresiunea dialectică, este „esența omului de a-fi-în-lume“, adică existența. Ce se întâmplă în acest câmp transcendental? Cum se mișcă aci înspre sine, spre a se fundamenta, conștiința umană? Care e desfășurarea filozofiei existențialiste ca atare? Spuneam poate greșit, mai sus, că urmărim o dialectică existențială; ne interesează în primul rând dialectica *gândirii* existențiale.

Având caracterul de a-fi-în-lume, realul uman apare înzestrat cu nota spațialității, fiind în măsură să-și deschidă singur spațiul. El este în lume, doar în sensul că el este lume, că are caracterul de lume în el, ca un „existențial“ (termen corespunzând categoriei kantiene, cum era și de așteptat în această filozofie transcendentală; dar deosebit, în sensul că este al realului uman, pe când categoria e și a existentului neuman; *Sein und Zeit,* p. 44). Deci realul uman este în lume în sensul că „lumea“ se articulează prin el. Astfel fiind, realul uman are caracterul de a face posibil spațiul. El nu este în spațiu, ci *este* spațiul *(ibidem,* p. 111); de aceea și poate apărea spațiul uneori ca un *a priori*, va spune autorul. Doar înăuntrul acestui orizont poate el percepe ceva, ca fiind în lume, în spațiu etc. Așa cum ni se va spune *(ibidem,* p. 163) că realul uman aude pentru că înțelege, la fel este și acum: realul uman percepe un aci și un acolo, sau ceva în lume, pentru că-și deschide singur orizontul.

De pildă, doar prin dispoziția originară a fricii percepi lucrul înfricoșător. Iar frica este cu adevărat un exemplu privilegiat pentru existențialism, căci va duce la *Angst.* Există o spațialitate a fricii, așa cum s-ar putea spune că există o spațialitate a foamei (un orizont în care ea se poate satisface și un bun determinat, măsurat — nu știe oare înfometatul *cât* îi trebuie? — prin care se va satisface). În orizontul fricii vezi acum lucrul amenințător ca apropiindu-se *(ibidem,* p. 140). În el însuși, câmpul, regiunea, ceea ce ai în față *(Gegend)* nu e ceva înfricoșător; nici ce-ți „vine“ de acolo. Doar apropierea face ca amenințătorul să devină cu adevărat o amenințare. Și nu „constați“ pur și simplu, în actul fricii, apropierea a ceva, ci *dezvălui* lucrul în capacitatea lui de a fi amenințător. Temându-te, te temi de *ceva.* Faptul de a se teme, de a avea dispoziția temerii, e cel care te face să găsești în lume lucrul de temut.

Este ca și cum frica ar deschide un orizont (ar pune tema, vom spune), care încearcă să se neutralizeze singur ca fiind indiferent, ca fiind un simplu câmp înăuntrul căruia ți se pot ivi unele sau altele (antitema), și se regăsește

drept unul în care ceea ce se ivește și se apropie este lucrul înfricoșător (teza). Frica e frică de ceva al lumii, acesta e specificul ei. Iar lucrul înfricoșător apare ca întâlnirea între o dispoziție originară, frica însăși, și o lume de lucruri care ți s-ar putea deschide și altfel, dacă ai întâmpina-o altfel, dar care ți se deschide așa, pentru că o întâmpini așa, cu „frica în sân“.

Dar dacă frica e cea care pune pe lume lucrurile înfricoșătoare, nu cumva lucrurile înfricoșătoare vor trimite și ele mai departe, adică îndărăt, la frică? Nu se va închide și aci cercul dialectic, tinzându-se de la teză, care este lucrul înfricoșător, la epuizarea temei, care este frica? Tocmai aceasta ne pare a fi mișcarea gândirii existențiale. Cercul dialectic ar fi atunci:

(Temă) Orizontul fricii
(Antitema) Orizontul neutru
(Teză) Lucrul înfricoșător… care tinde spre:
(Temă) Orizontul fricii

Frica e de ceva sau altceva; e de ceva din lume. Lucrul înfricoșător este, dus până la capăt, *lume* înfricoșătoare. Spre a suprima frica ar trebui să fie posibil un refugiu *din* lume.

Dar se suprimă cu adevărat frica, orice frică, în cazul omului? Ce frică este acum aceasta, care ne trimite totuși îndărăt *în* lume? Cum se face că realul uman fuge, tot din frică parcă, spre lumea în care nu întâlnea decât amenințări? E ca și cum frica, epuizându-și conținutul ei în accepția de frică de ceva determinat, se găsește în orizontul altei accepții: frică de nimic determinat. Iar acesta va fi sensul, fundamental după existențialism, al *anxietății.* O asemenea dispoziție originară e cea care face ca realul uman — privit ca *das Man,* în căderea lui, în impersonal — să se refugieze îndărăt în lume. Din orizontul fricii am intrat în cel al anxietății. Iar abia anxietatea face cu adevărat posibilă frica spune autorul *(ibidem,* p. 186).

Cercul dialectic al fricii se lasă astfel cuprins de un alt cerc, cel al anxietății. Va fi și acesta cu adevărat cerc dialectic, adică va avea o desfășurare interioară? Atunci am obține, pentru o primă dată, o *înlănțuire* de cercuri dialectice și am putea vedea cum se face trecerea de la unul la altul. Să cercetăm deci care e mișcarea lăuntrică a conceptului de *Angst,* anxietate.

Anxietate este acum tema cea nouă. Frica pe care o dezvăluie ea în sânul realului uman este frică de nimic determinat. Aceasta înseamnă, prin chiar termenii definiției, că *antitema* acestei teme este frica de ceva determinat, adică frica propriu-zisă. Anxietatea este tema, frica de la care pornisem a devenit antitema. Deci *antitema temei noi este tema cea veche.* Iar teza? Ce oare va deveni „nimic al lumii“ trecut prin filtrul lui „ceva din lume“? Va deveni lumea aceasta însăși (nimic determinat din ea și totuși ea însăși în chip de ceva). *Teza* anxietății va trebui să fie: frica de lume ca atare. Iar aceasta și este cu adevărat direcția gândirii lui Heidegger *(ibidem,* p. 187). El vede anxietatea drept frică de lume ca lume, sau teama de a-fi-în-lume. Firește, spune autorul, aceasta nu înseamnă să faci abstracție, prin reflexiune, de tot ce e în lume și să nu mai gândești decât lumea; ci în anxietate abia ți se deschide mai întâi lumea ca lume, acel a-fi-în-lume. Iată deci teza, izvorâtă din tema anxietății și antitema fricii.

Dar teza nu va tinde și de astă dată către temă? Heidegger însuși descrie acest proces, arătând ce înseamnă frica de-a-fi-în-lume, dacă e dusă până la capăt. Nu numai că te temi *de* faptul de a-fi-în-lume, dar și *pentru* faptul acesta. În frică te temeai de ceva din lume pentru propria ta ființă, care era primejduită de acel ceva. Aci faptul lui a-fi-în-lume e propria ta ființă, în posibilul ei, în libertatea ei de a se alege și prinde *(ergreifen)* pe sine. Deci te temi ca și de tine — iată situația privilegiată a anxietății pe plan existențial. Ești *solus ipse,* în plin solipsism, dar nu izolat, ci singur — în fața ta, ca fiind-în-lume! N-ai nicăieri un refugiu, un *acasă.* Ai putea să recazi în lume, să regăsești frica cea bună, deschisă, frica de ceva anumit și pentru ceva anumit.

Dar simți acum că ar fi o „cădere“ în inautentic. Teama de a-fi-în-lume trebuie readusă la anxietate, spre a epuiza în ea sensul de libertate proprie, iremediabilă, a realului uman.

Cercul dialectic de aci este atunci:

(Temă) Anxietate
(Antitema) Frică
(teză) A-fi-în-lume ca atare, care revine la:
(Temă) Anxietate

ca la conștiința realului uman de a avea de ales între inautenticitate și autenticitate, de a fi ori nu liber. De la frica de nimic determinat, primul

sens al anxietății, am ajuns la sensul plin, de aci, de libertate. Dar am și ieșit astfel din orizontul anxietății și am pătruns într-un altul, cel al *îngrijorării.*

Într-adevăr, anxietatea, înțeleasă ca teamă de a fi sau nu pe măsura libertății sale, este de învăluit sub faptul larg și activ al acestei libertăți, care e *Sorge*. *Angst* este încă, într-un fel, libertatea ca și teoretică, *conștiința* libertății; îngrijorarea începe să fie exercițiul ei. În *Angst* e teama de a ști *dacă* poți fi autentic sau nu; e grija pentru *cum* ești. Îngrijorarea e însă pentru *ce* ești, pentru ce poți să fii. De aceea, anxietatea se lasă învăluită de îngrijorare; iar aceasta va fi, într-un fel, contrazisă de anxietate. Îngrijorarea e acum tema, iar antitema va fi fosta temă, anxietatea. Îngrijorarea, ca exercițiu de fapt al libertății realului uman privit ca ființă autentică *(Freisein für das eigenste Seinkönnen, ibidem*, p. 191), e contrazisă acum de anxietate ca simplă conștiință a acestei libertăți. Tema exprimă acum îngijorarea pentru ce *trebuie* să fii, pe când antitema e frica în fața libertății de a fi sau a nu fi. Care va fi teza? Faptul de a fi ceea ce nu ești încă; faptul de a fi permanent dincolo de sine, de a fi propria sa depășire *(Sich-vorweg-sein).* Așadar vom avea:

(Tema) îngrijorarea (pentru ceea ce trebuie să fii)
(Antitema) Anxietatea (pentru libertatea de a fi sau a nu fi)
(Teza) A fi dincolo de sine (ca: a fi ce nu ești încă), ce tinde spre:
(Temă) îngrijorare

A fi ce nu ești încă este, în realitate, dacă e dus până la capăt, a fi ce ești: realul ce-nu-este-încă, permanentă depășire de sine. Teza va tinde și de astă dată să epuizeze tema. Iar dacă la început *Sorge* putea recădea în neautentic (putea fi *Besorgen* și *Fiirsorge*, grijă în sensul obișnuit al lui *Man*, caracterul realului uman fiind, chiar și în această situație decăzută, cel de proiectare de sine, *(ibidem*, p. 193), acum, când teza regăsește tema, aceasta din urmă, *Sorge,* nu mai este un mod al existenței neautentice, ci tinde să exprime doar modul autenticității; de asemenea, tinde să nu mai dea socoteala doar de existența care este *între* un început și sfârșit, de viața cea de toate zilele, ci să dea socoteală de existența întreagă, de la începutul până la sfârșitul ei *(ibidem*, p. 233). Iar așa, îngrijorarea se lasă cuprinsă și făcută ea însăși posibilă de un temei mai adânc, temporalitatea. Cercul dialectic al anxietății — vom spune — se încheie, lăsându-se înglobat de cel al *temporalității.*

Nu vom continua cu temporalitatea exercițiul acesta de aplicare a modului nostru dialectic la gândirea existențialistă. Chiar și până acum, încercarea de a pune în schemă lucrurile a putut părea laborioasă; cu atât mai laborioasă ar fi ea în cazul temporalității heideggeriene. Ne vom mulțumi cu cele *trei cercuri dialectice* puse în lumină și cu înlănțuirea lor. Nu este însă de prisos să reamintim că *nu* în ordinea acestei înlănțuiri concepe lucrurile existențialismul. Dimpotrivă, ca în orice filozofie transcendentală, de facere cu putință a realului, lucrurile vor trebui să apară și aci, până la urmă, pe dos: temporalitatea va face posibilă îngrijorarea, care întemeiază anxietatea, prin decăderea căreia e posibilă frica. Iar Heidegger afirmă deschis această ordine atunci când spune, în mai multe rânduri, că abia de la înțelesul ființei se va căpăta înțelesul deplin al realului uman; deci înțelesul ființei va face posibilă temporalitatea, care face posibil restul.

Acum însă sântem la ordinea de *expunere* a gândirii existențialiste, iar aci lucrurile așa se desfășoară: pornind de la dispoziția fricii și până la temporalitate, de la orizontul celei dintâi la cel al ultimei. De aceea și cercurile noastre s-au desfășurat în acest sens. Cel mult vom spune: poate că nu e chiar simplă ordine de punere, ordinea *gândirii* existențialiste, ci e ordinea firească atunci când conștiința pătrunde, pas cu pas, din orizontul imediatului și al inautenticității ei, în orizontul ei de autenticitate. Și cine știe dacă nu cumva tocmai această filozofie de orizonturi succesive, cum ne-a apărut existențialismul, este cea care ne-a putut sugera o dialectică de cercuri! Dar nu sântem siguri că astfel nu falsificăm întrucâtva existențialismul, pe de o parte, și că nu ne nedreptățim singuri, invocând sugestia lui, pe de alta, în locul sugestiei pe care statornic ne-a dat-o „întru“.

Ne e de ajuns să reținem înlănțuirea dialectică obținută și mecanismul acestei înlățuiri. Față de exemplele de aplicare date până aci, câmpul existențial ne-a deschis o posibilitate nouă: cea de a lega cercurile dialectice între ele. Ne este îngăduit astfel să descriem un nou aspect esențial al acestei dialectici. Căci într-adevăr, ce ar fi o dialectică dacă n-ar duce la un *ansamblu* dialectic?

Legea de mișcare dialectică din fiecare cerc (temă-antitemă-teză-temă) reapare și în acest plan. Greutatea cea nouă era de făcut trecerea de la un cerc la altul. Faptul că introduci un orizont în alt orizont, că învălui un cerc cu alt cerc, nu îngăduie oare prea multe libertăți? Nu există riscul — în afara celui material, de a cădea peste un cerc care doar să se întretaie cu

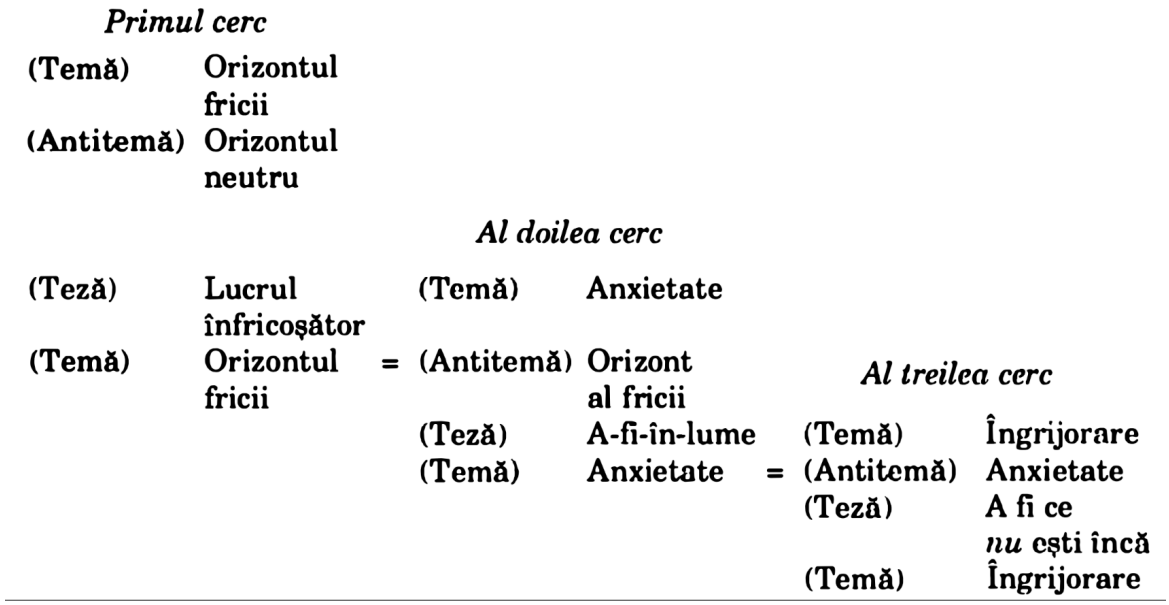
primul, nu unul concentric şi cu rază mai mare decât el — de a alege un cerc prea îndepărtat, sau dimpotrivă unul prea apropiat de cel de la care se pleacă? Dacă schema va fi de cercuri concentrice, de orizonturi ce se închid unul într-altul, ce siguranţă şi mai ales ce măsură, ce rigoare are trecerea aceasta de la o undă dialectică la alta? Ce-i dă amplitudinea?

În dialectica obişnuită, trecerea de la o triadă la alta pare asigurată de faptul că sinteza primei triade (sau întreaga triadă) devine teza celei de-a doua: deci eşti sigur că înaintezi cu regularitate, prefăcând sinteza într-o nouă teză şi contrazicând-o, spre a deschide o nouă triadă. Dar aci? Aci există o normă încă: tema primei triade devine antitemă într-a doua. Deci nu poţi alege orice cerc nou, respectiv orice temă nouă, ci una care va fi contrazisă de prima temă. Iar ciudăţenia şi noutatea dialectică e că prima temă va duce ea singură la a doua, care însă va sfârşi prin a fi contrazisă de prima.

Atunci este tema nouă contradictoriul celei vechi? Este oare destul să o contrazici pe aceasta spre a obţine o nouă temă? Nu, căci *tema cea nouă nu o contrazice pe cea veche; doar cea veche o contrazice pe cea nouă*, atunci când aceasta din urmă se întoarce asupra primei. Iar nici cea veche nu o contrazice la început pe cea nouă, de vreme ce conduce la ea, ci doar atunci când o rabaţi pe a doua peste ea (aşa cum numărul real contrazice pe cel complex, la care a condus). Deci există şi în dialectica aceasta un procedeu riguros: se obţine tema cea nouă în prelungirea celei vechi, care o va contrazice pe cea nouă.

Dar ce fel de dialectică e aceasta: din doi termeni ce se contrazic, doar unul îl contrazice pe celălalt, iar acesta, care-l contrazice, e şi cel care-l face efectiv posibil, îl caută, aspiră către el. E cu putinţă aşa ceva?

Vom vedea mai târziu, când vom justifica *în drept* dialectica noastră, cum este pricipial cu putinţă aşa ceva. Dar acum putem arăta că *în fapt* aşa stau lucrurile. Cele trei cercuri dialectice găsite în câmpul existenţial o arată limpede.



Într-adevăr, anxietatea nu contrazice frica, ci este în prelungirea ei; dar revenind la nivelul fricii, anxietatea (teamă de nimic determinat) e contrazisă de frică (teamă de ceva determinat). La rândul ei îngrijorarea nu contrazice anxietatea, căci e şi ea în prelungirea ei; dar readusă la nivelul anxietăţii, îngrijorarea (ca exerciţiu de fapt al libertăţii de a fi) e contrazisă de anxietate (ca simplă *cunoştinţă* a libertăţii de a fi sau a nu fi). Deci într-adevăr tema cea nouă nu o contrazice pe cea veche ci se deschide din ea; doar aceasta o poate contrazice pe cea nouă, devenind antitemă a ei.

Dar nu e aşa înăuntrul oricărui cerc dialectic, nu doar *între* cercuri? Nu sânt aceleaşi raporturi dintre temă şi antitema, adică nu de contradictorii bipolari, ci de termeni în acelaşi timp deduşi liniar şi în contrazicere doar dacă ies din liniaritate, dacă anume al doilea se întoarce la nivelul primului? Iată, de pildă, cum stau lucrurile în primul exemplu de cerc dialectic, cel kantian. Antitema de aci, sensibilitatea, stă în acelaşi raport curios cu tema pe care o contrazice, intelectul. Sensibilitatea totuşi era de la început cea care trimitea la unitatea intelectului, după Kant. Există, spune el *(Kritik der reinen Vernunft,* ediţia I, p. 122), o „afinitate“ a fenomenelor, aşa cum ni le dă sensibilitatea, o afinitate care va fi tocmai unitatea sintetică de apercepţie. Afinitatea fenomenelor, la Kant, exprimă ceea ce nu e al *lor,* respectiv al sensibilităţii prin care sânt date: e unitatea intelectului. Şi iată astfel sensibilitatea — antitema prin care se va contrazice tema intelectului — trădând ea însăşi năzuinţa de a ajunge la intelect, de a se împlini în tema

pe care e sortită totuşi s-o contrazică. Ea va contrazice intelectul, dar nu şi acesta pe ea.

Acelaşi proces de contrazicere unilaterală ia o înfăţişare şi mai plastică în cercul dialectic al Erosului. *Penia,* antitema — sărăcie, lipsă, cum este — nu fuge de, ci, dimpotrivă, caută pe *Poros,* belşugul; îl caută fără încetare, până ce-l prinde în ceasul acela de pierdere de sine al somnului şi beţiei, ceas în care „contrazicerea“ de sine devine cu putinţă. Şi atunci *Poros* se va contrazice efectiv, întinzând braţele el, belşugul, către sărăcie; în timp ce aceasta din urmă nu se va contrazice, ci se va împlini pe sine. Dar dacă ea nu se contrazice pe sine, contrazice statornic, ca Sărăcie, Belşugul, dând pruncului lor natura aceea contradictorie.

Antitema duce la şi contrazice tema. Aşa se întâmplă, şi mai larg, pe planul vieţii. De aceea, unii văd contradicţie acolo unde alţii *nu* văd contradicţie, ci creştere; şi au dreptate şi unii şi alţii. Ce scandalizat avea să fie Goethe de afirmaţia amicului său mai tânăr, dr. Hegel, profesorul de mai târziu, cum că fructul contrazice floarea, aşa cum floarea contrazice mugurul. Ce e gluma asta? scrie Goethe. (Scrisoare către Seebeck, din 28.XI.1812) „A tinde să desfiinţezi eterna realitate a naturii printr-o glumă sofistică de prost gust!“ Şi firește că monstrul acesta de bun simţ, care era Goethe, nu putea vedea decât *die ewige Realität der Natur,* desfăşurarea sigură, pozitivă, de la mugur la floare şi de la floare la fruct. Pe când Hegel, acest monstru de spirit filozofic, simţea contradicţia în însăşi această creştere „organică“. Cel mult vom cuteza să spunem, în lumina celor de mai sus: nu floarea contrazice mugurul, cum vrea Hegel, ci invers; nu fructul contrazice floarea, ci invers; termenul cel slab va contrazice pe cel tare, antitema va contrazice statornic tema, pe când aceasta nu o contrazice, ci o integrează pe cea dintâi.

Nu intrăm oare, cu exemplul hegelian citat, în câmpul vieţii însăşi? Nu e dialectica de aci — poate mai mult decât este cea obişnuită — una a viului? Viul e un permanent *da*, o desfăşurare de la un *da* mai slab la un *da* mai puternic. Progresul viului nu se face prin *nu,* adică obişnuit logic, prin opoziţie de *da* şi *nu.* Se face tematic printr-un *da* care devine *nu* doar la un moment dat (numărul iraţional contrazice doar aparent pe cel raţional) şi se reface ca un *da* mai plin (numărul iraţional integrează pe cel raţional). *Nu* este posibil doar înăuntrul vieţii tematice a lui *da,* ca un moment al acestei vieţi.

Dacă am întâlnit acum un mod dialectic în care *da* precumpăneşte asupra lui *nu*, este pentru că am plecat de la fiinţă ca temă, respectiv de la termenii ontologici de devenire, devenire întru fiinţă, fiinţă. Iar aşa cum dialectica obişnuită pretinde a face din gândirea „logică“ un simplu mod, o simplă particularizare a ei, aşa vom spune şi de astă dată: logicul, lumea indiferenţei formale a lui *da* şi *nu*, este un simplu moment al desfăşurării dialectice descrise mai sus. Înăuntrul vieţii lui *da*, a succesiunii de *da-uri*, gândirea confruntă un *da* luat ca temă cu un termen anterior, readucând pe primul la nivelul celui de-al doilea şi obţinând opoziţia dintre o temă şi antitema ei. Contradicţia este unilaterală şi va rămâne aşa, dacă se rămâne în dialectic, adică în desfăşurarea vie. Însă consfinţirea acestei contradicţii şi bipolarizarea ei vor însemna trecerea în logic.

— Dar am mers iarăşi prea departe, poate. Am voit să arătăm doar că *în fapt* dialectica noastră pe bază de contradicţie unilaterală este posibilă; şi am ajuns la o discuţie de drept. În realitate, abia când vom arăta cum se justifică unilateralitatea contradicţiei dialectice vor căpăta sens deplin şi consideraţiile întreprinse aci, mai ales cele asupra logicii formale. Acum sântem încă, pentru câteva momente, la ordinea de fapt. Am arătat ce este un cerc dialectic şi cum se face o înlănţuire de cercuri. Ba chiar, înlănţuirea cercurilor, prin regula aceea care făcea ca tema unui cerc dialectic să devină antitema celuilalt, ne atrăgea atenţia asupra situaţiei dinăuntrul fiecărui cerc, asupra relaţiei care *nu* e de contradicţie bilaterală, între temă şi antitemă. Acum, după ce am descris un cerc dialectic, după ce am văzut cum se face o înlănţuire de cercuri dialectice, nu e cazul să ne întrebăm cum va arăta, tot în fapt încă, ansamblul dialectic el însuşi?

Dialectica obişnuită, cea liniară, de teză, antiteză şi sinteză, poate lua principial două forme de ansamblu: una de a fi liniară în întregul ei, deci monoliniară; plecând de la o singură teză ar urma să desfăşori pe o singură linie dialectică tot restul; sau ar putea fi arborescentă, adică să accepte mai multe planuri, în care de fiecare dată o altă teză ar duce dialectic la câte o serie dialectică specifică. Angajarea dialecticii acesteia obişnuite în desfăşurarea unică a *istoriei* ar părea să pledeze pentru monoliniaritate; respectarea independenţei mai multor planuri ar pleda pentru arborescentă (ca în filozofia culturii, unde culturile sânt independente). Nu vom cerceta însă care din cele două posibilităţi se realizează în dialectica lui Hegel sau în cea a urmaşilor săi, ci vom rămâne la constatarea că, pentru ansamblul dialectic obişnuit, există două posibilităţi şi numai două. Ce se întâmplă cu

ansamblul de cercuri dialectice? Ni se pare că avem, în cazul lui, *trei* posibilități de principiu. Cercurile pot fi: sau concentrice toate, corespunzând monoliniarității și crescând unul dintr-altul, de la centru spre întreg sau de la circumferința întregului spre centru, potrivit cu modul de înlănțuire descris; pot fi grupate în diferite ansambluri, cuprinse *toate* sub câteva ori un singur cerc; sau, în sfârșit, pot fi grupate concentric în mai multe ansambluri fără a mai fi cuprinse sub un cerc, ci rămânând în pură pluralitate, așa cum rămâneau seriile dialectice din prima dialectică.

Dintre aceste trei posibilități însă ultima pare că trebuie exclusă în fapt, în dialectica noastră. Prototipul după care am constituit-o a fost cercul devenirii întru ființă, iar prototipul acesta nu comandă numai formal, ci și *real* (cum am văzut în cazul celor patru discipline filozofice) conștiința filozofică. Prin urmare, cercul *ființei*, „unda“ ei, va fi întotdeauna ultima, învăluind pe celelalte, iar aceasta nu numai în conștiința filozofică ci, prin ea, în orice conștiință culturală și, în larg înțeles, umană. Ni s-a părut că, în tot ceea ce se face și este, se afirmă un orizont care se lărgește spre unde noi, spre alte orizonturi, cu năzuința de a-l obține pe cel al ființei. De fiecare dată, e drept, orizontul slăbește, piere. E ca o succesiune de unde evanescente, din ce în ce mai largi, iar mai aproape sau mai departe, orizontul fiecărei conștiințe se curmă. Ființa e „conceptul“ cel mai general, pentru că e unda cea mai depărtată, una pe care n-o obține decât, la limita ei ideală, conștiința filozofică. Dar faptul că, mai curând sau mai târziu, undele se pierd, nu înseamnă că se pierde și *direcția* lor către ființă. Heidegger poate spune pe bună dreptate: „Ființa poate fi (de aceea) neconceputǎ, dar nu e niciodată pe deplin neînțeleasă“. *(Sein und Zeit*, p. 183). E ultima undă, implicată în toate celelalte; sau — transcendental, adică răsturnat — cea care le face cu putință pe toate celelalte. Poți pleca de oriunde, de la orice orizont (de la căderea oricărei pietre în apă), dar, în orice caz, toate undele pe care le-ai trezit astfel la viață vor fi cuprinse în cercul devenirii întru ființă. Cel mult se va spune: cercurile acestea dialectice alcătuiesc fie o singură creștere întru ființă, fie mai multe câmpuri dialectice, care însă toate până la urmă vor fi înglobate în cercul ființei.

Prin urmare, vom reține doar succesiunea concentrică de cercuri sau înglobarea câmpurilor de cercuri dialectice în cercul sau cercurile ultime. Iar aceste două posibilități ale ansamblului de aci *nu* se acoperă întocmai cu cele două ale ansamblului dialectic obișnuit, monoliniaritatea și arborescenta. Am văzut că arborescenta corespunde cazului 3, exclus aci.

Sântem, cu dialectica aceasta comandată de cercul devenirii întru fiinţă, într-o lume mai riguroasă filozofic, unde lucrurile ţin în orice caz de Unu. Toată problema ar putea fi, dacă filozofia are de dat socoteală de Unu şi unitate (respectiv unităţile cercurilor concentrice, înţelese deci într-o multiplicitate relativă) sau de Unu şi Multiplu, în sensul absolut nu numai pentru Unu, ci şi pentru Multiplu. Într-un înţeles de şcoală, problema s-ar traduce prin: dacă trebuie reluat *Parmenidele* lui Platon de la punctul unde se încheiase; sau dacă, alături de Unu şi Multiplu, trebuie gândită şi unitatea. Ni se pare că dialectica noastră deschide această perspectivă pentru regândirea dialogului platonic, în timp ce dialectica obişnuită lasă lucrurile în ireductibilul lor de Unu şi Multiplu, din care nici Platon nu putea să iasă.

Acceptând aşadar deocamdată că ansamblul dialectic poate lua fie înfăţişarea de cercuri concentrice, fie pe cea de grupe concentrice înglobate în cele din urmă de un singur cerc, nu va fi greu să găsim sau să închipuim exemple pentru fiecare din cele două scheme. La primul caz, cel de cercuri dialectice concentrice, exemplul a şi fost găsit: este tocmai cel dat pentru ilustrarea înlănţuirii cercurilor, seria „orizonturilor“ existenţiale. Cercul sau orizontul fricii ne-a părut înglobat de cel al anxietăţii, care la rândul lui era înglobat de cel al îngrijorării, pentru ca acesta să intre în cel al temporalităţii. Totul creştea aci — existenţial — spre o undă finală, care desigur că nu va rămâne temporalitatea, ci va trebui să fie fiinţa. Cum putem închipui, acum, un exemplu pentru celălalt caz?

Cazul îngrijorării, deci al fricii, apărea de la început autorului drept privilegiat. Nu există oare şi alte „dispoziţii originare“, de la care se poate pleca — mai puţin direct, dar să se poată — spre acelaşi termen? Ni se pare că s-ar putea invoca (dar constructiv, deci limitat, nu descriptiv, adică „deschis“, nelimitat, cum vrea un O. F. Bollnow, în *Das Wesen der Stimmungen*, 1941), trei dispoziţii fundamentale ale realului uman, care de fiecare dată sânt împletite cu fiinţa organică a omului: nu numai cea de *frică*, dar şi *foamea*, împreună cu *erosul*.† Aşa cum analiza fricii ducea la dispoziţia fundamentală de anxietate (care în realitate „făcea posibilă“ frica), la fel acum foamea şi erosul ne par a duce la dispoziţii fundamentale care să urce spre esenţa umană. Şi — lucru curios la prima vedere — trecerea se va face la fel ca în primul caz, de la frică la anxietate. Frica era frică de ceva determinat, iar anxietate era frică de nimic determinat, deci de lume ca lume, de conştiinţa lui a-fi-în-lume, de sine însuşi. Foamea e şi ea

foame de ceva determinat, în mod obişnuit; dar foamea de nimic determinat e foame încă; şi este şi ea foame de lume ca lume, de astă dată cu acceptarea lui a-fi-în-lume, cu acceptarea constituţiei sinelui. Ce „dispoziţie“ e aceasta? În lipsă de altceva, o vom numi: *Drang* (impuls), văzând în el ceva perfect simetric lui *Angst.* Ca şi *Angst,* care dădea o anumită neaşezare, un *Unzuhause,* sentimentul că nu eşti nicăieri acasă, *Drang-ul* acesta va fi şi el instabilitate: nu eşti nicăieri acasă, cauţi permanent altceva, totul se surpă. Foamea nu se satură pentru că nu se poate sătura, aşa cum în *Angst* frica nu se curmă pentru că nu se poate curma. Cel mult o cobori la nivelul lumii, „decazi“, şi atunci ea devine frică de ceva determinat, se obiectivează, se localizează: nu mi-a fost frică *decât* de asta. La fel şi foamea, în fiinţa ce decade: devine foame de ceva (de bunurile lumii, de cuceriri, de putere), şi atunci iarăşi te linişteşti, — nu mi-era foame decât de asta. În realitate, pe plan individual ca şi pe plan colectiv, păstrezi conştiinţa că nu asta voiai, aşa cum în cazul *Angst*-ului degradat în frică ştii bine că nu de asta ţi-era frică. Ţi-e foame de tine şi nu te obţii. Acest *Drang* va fi o *căutare de sine,* o proiectare de sine, un *Sich-vorweg,* aşa cum apărea dincolo îngrijorarea. O singură nuanţă va deosebi pe „a fi dincolo de sine“, dintr-o parte şi dintr-alta: pe linia lui *Angst* era vorba, pentru realul uman, de a fi ce nu e încă; aci va fi în joc un fel de a nu fi încă ce eşti. Iar acest *Sich-vorweg* al *Drang*-ului, ca proiectare a ce nu eşti încă spre ce eşti, va regăsi undeva pe *Sich-vorweg* ca proiectare spre ce nu eşti încă: dacă nu-l va regăsi chiar în orizontul lui *Sorge,* o va face cu siguranţă în cel al *temporalităţii.* Analitica existenţială pornită de la foame ar *duce la acelaşi rezultat,* ca şi cea pornită de la frică.

† Eros e luat în sensul minor, modern, nu în plinătatea Erosului antic, cel cu majusculă.

Rămâne ca un termen intermediar, parcă, între dispoziţia originară a fricii şi cea de foame, erosul. Va avea şi erosul o desfăşurare similară? Erosul este şi el, în mod obişnuit, eros de ceva. Dar, dus până la limită, el supravieţuieşte: este eros încă, eros de nimic determinat. Iar aşa cum frica de nimic determinat, de lume ca lume, de a fi în lume, deci de sine, era *Angst,* aşa cum foamea de nimic determinat, de lume ca lume, de a-fi-în-lume, deci de sine, era *Drang,* erosul de nimic determinat este *Sehnsucht,* să spunem dorul nostru românesc. *Angst, Drang* şi *Sehnsucht* ar putea apărea deci ca dispoziţii fundamentale, egal îndreptăţite într-o analitică existenţială. *Sehnsucht* ne pare a sta între frica de sine din *Angst* şi foamea

de sine din *Drang;* e amestec de suferinţă şi exaltare, năzuinţă spre ceva în acelaşi timp dureros şi încântător. Cu el nu ai un *acasă,* ca şi cu celelalte dispoziţii afective. În termeni existenţialişti, nu vom întâlni oare şi aci modul celorlalte două „dispoziţii“ de a face realul uman să se proiecteze dincolo de sine, modul lui *Sich-vorweg-sein?* E de ajuns să-l numim, ca lucrul să fie vădit; la fel cum va fi vădit faptul că şi pe linia erosului se ajunge la acelaşi orizont al temporalităţii, dacă întâlnirea nu se întâmplă şi mai jos, la *Sorge.* Aşadar, cercul fricii, al foamei şi al erosului vor fi înglobate toate de un singur cerc, cel al temporalităţii.

Iată cum ar arăta un ansamblu de cercuri dialectice potrivit cu cea de-a doua schemă. Dar va fi de *acest* tip ansamblul dialectic la care duce dialectica noastră de cercuri? Nu se va putea ajunge la o dialectică unitară, de cercuri concentrice? De astă dată va trebui să lăsăm problema deschisă, până la constituirea efectivă a unei dialectice corespunzătoare, adică a unei adevărate Logici dialectice.

Am arătat aşadar, în cele de mai sus, care este exerciţiul *de fapt* al dialecticii de cercuri, pornind de la exemplul facultăţilor kantiene de cunoaştere şi sfârşind la cercurile dialectice găsite, sau puse, în perspectiva existenţialistă. Toate aceste dezvoltări de mai sus privesc numai exemplificarea posibilă a dialecticii propuse. Urmează, acum, să trecem la cercetarea *legitimităţii* acestei dialectici. Vom sublinia mai înainte, doar, că exemplele date privesc toate un material asupra căruia în mod obişnuit dialectica liniară nu pare a se aplica şi în orice caz nu este de regăsit, aşa cum am putut s-o arătăm. Dialectica noastră însă va trebui să acopere deopotrivă câmpul în care se exercită cea liniară, iar aci o va face desigur cu şi mai multă uşurinţă decât în exemplele propuse, de vreme ce e vorba de un câmp dinainte pregătit pentru un exerciţiu dialectic.

Am văzut, de altfel, că şi dialectica aceasta de cercuri, s-a ivit şi s-a impus, în primul moment, tocmai în marginea tablei kantiene a categoriilor, de unde ni se părea că-şi trage obârşia dialectica obişnuită. Exerciţiul hotărâtor al dialecticii de cercuri ar fi tocmai în câmpul unde s-a constituit cealaltă, cu alte cuvinte ea ar tinde să acopere „Logica“ hegeliană, cel puţin în ce priveşte materialul ei. Sântem deci puşi în faţa sarcinii de a gândi: *cum este posibilă această Logică altfel decât printr-o dialectică liniară?* Poate părea prezumţios, chiar dacă nu va mai părea inutil, dar o perspectivă care se deschide, în urma tuturor consideraţiilor de mai sus, ar fi de a regândi

„Logica“ lui Hegel. E însă destul să *menţionăm* această sarcină — şi e tot ce facem aci — spre a curma jocul.

Deocamdată să întreprindem un lucru ce poate părea mai apropiat de măsura gândului de aci: să încercăm a justifica *în drept* dialectica de cercuri propusă în locul celei liniare. Că ea e posibilă, ni s-a părut evident în fapt. Dar ce o susţine în drept?

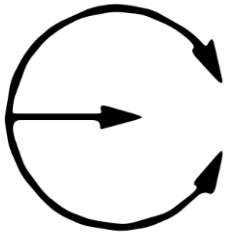
Dialectica pe care am conceput-o este în cerc. Aceasta înseamnă nu numai ce poate rezulta formal de aci: că termenul ultim este şi primul. Mai înseamnă două lucruri, care nu sânt de scos din condiţia formală a cercului şi se cer acum justificate: 1) că termenul al doilea, care devine acum al treilea şi poate apărea drept sinteză, este în realitate adevărata teză 2) că el nu e neutru, nu arbitrează indiferent, între temă şi antitemă, ci tinde către ultimul (respectiv primul) termen, tema.

Un simplu cerc dialectic — potrivit cu expresia de „a cădea în cerc“ — ar fi însemnat doar că ultimul termen regăseşte pe primul: că îl regăseşte întocmai, şi atunci cercul devine în realitate *pendulare;* sau că îl regăseşte pe o treaptă mai sus, *aufgehoben,* şi atunci s-ar putea ajunge la o spirală dialectică, un fel aproape mecanic de-a împăca o anumită circularitate cu o anumită liniaritate. Cu asemenea forme însă, calificate obişnuit drept „cerc“ al gândirii, se cade de fapt în modul vicios al cercului de-a fi o mişcare ce nu mai poate fi oprită — pendulare la infinit sau desfăşurare în spirală, ascendentă ori descendentă, la infinit. E ceva de mecanism stricat în aceste forme, un automatism pe care filozofia întotdeauna l-a evitat, ca pe necuratul ei: este în speţă — spre a nu vorbi decât de spirală, căci viciul pendulării e evident prin el însuşi — teama de „regresul la infinit“ în cazul spiralei descendente, teama de viciul care a fost de atâtea ori în istorie imputat câte unei filozofii. În aceste înţelesuri, prin urmare, cercul nostru ar fi dinainte condamnat.

El însă ne pare a *ieşi* din condiţia mişcării la nesfârşit. Şi iese de aci, tocmai pentru că are proprietatea că în el teza e orientată. Într-un sens nu este numai cerc: este în el şi o mişcare liniară. De aceea ne şi puteam întoarce cu gândul, prin el, la contradicţia din fizica modernă între ondulatoriu şi corpuscular. Poate că o anumită coexistenţă a liniarităţii cu cercul este permanent necesară, spre a scoate cercul din „circularitate“, din condiţia de semn la fel de bun, sau mai puţin bun, ca cel obişnuit (∞), al infinitului. Cu liniaritatea lui, revenirea la temă se face, nu în acelaşi punct, care e şi cel de plecare, ci în cel situat pe diametrul cercului, la celălalt

capăt. Tema e aceeaşi, firește, dar acum la urmă e maturizată, împlinită. S-a obținut tot ce se putea obține din ea. S-a plecat de la o margine a orizontului și s-a ajuns la cealaltă margine a lui. E acelaşi „orizont“ dar la *alt* ceas al lui, la ceasul deplinătății lui. *Das Wahre ist das Ganze,* spune Hegel *(Phänomenologie,* ediția Meiner, p. 21). „Dar întregul este doar esența ce se desăvârșește prin desfășurarea ei.“

Schema la care am ajuns nu poate fi redusă — lucrul e de toată însemnătatea — la una simplu liniară, ca și cum desfășurarea dialectică s-ar petrece pe linia diametrului, doar. Ar însemna să se pretindă că tema de la început e totuși altceva decât cea de la urmă. Nu se poate face această renunțare la cerc, pentru că e aceeaşi temă, e *revenire* la temă. Tema (ca esența lui Hegel) se mișcă deci întru sine. Ea trebuie să se miște, spre a ajunge de la momentul ei inițial la cel final, dar se mișcă numai întru sine, deci în cerc. Și în timp ce ea se mișcă de-a lungul *cercului* ei, învăluie antitema și teza, ce se mișcă de-a lungul *liniei* lor, atrase și puse în mișcare de o temă pe care o lăsaseră, într-un fel, în urmă. Tema nu este deci un mișcător nemișcat; e un mișcător el însuși mișcat, *unul întru sine mișcat.* Dar mișcarea temei întru sine nu se face într-un singur fel, ci în două (pe linia cercului și pe linia diametrului), astfel că la punctul de regăsire al celor două mișcări va fi de astă dată oprire, nu mișcare în cerc, interminabilă. De aceea, tema putea *apărea* ca un mișcător „nemișcat“, care atrage spre sine teza. În realitate, cele două arcuri de cerc, orientate, ale temei atrag după ele permanent axul tezei (fiecărui moment de pe *linia* antitemă-teză îi corespunde un dublu punct pe *cercul* temei), făcându-l să tindă într-o singură direcție, spre punctul regăsirii de sine al temei. Schema cercului dialectic sfârșește astfel într-o pură expresie vectorială:



(tema regăsită)

— Tot acest joc de mai sus nu aduce încă nici o justificare de drept, firește; este simplă descriere formală și reducere la schemă. Dar ne servește spre a pune în lumină *ce anume* trebuie justificat, în drept, într-o asemenea dialectică de cercuri, și ce anume este specific în cercul dialectic. Acum, mai ales cu ultima schemă, care s-a redus la vectorialitate, se poate vedea

specificul acestei dialectici: *nu există indiferenţă în ea.* Totul e orientat într-o direcţie, totul tinde către „locul său propriu“, aşa cum închipuiau anticii că tinde flacăra către un loc în care să fie repaus şi pentru ea. În speţă, totul e orientat către temă, chiar şi tema.

Dacă o asemenea schemă ar putea fi o soluţie pentru gândire, nimic nu ne-ar împiedica să spunem: iată soluţia pentru o Theodicee, iată felul cum poate convieţui Demiurgul cu lumea, fără să se confunde cu răul şi materia ei. Aşa cum face aci tema, Demiurgul îşi desfăşoară eternitatea sa de-a lungul *cercului* prin care „se contemplă“ pe sine; dar în actul acesta el învăluie lumea. Nici un moment cercul său nu vine în atingere cu *linia,* cu procesul devenirii lumii; iar în unele momente (momentul material, limitativ, al antitemei) cercul demiurgului e mai depărtat sau în curs de depărtare, pe când în alt moment (cel al tezei), cu promisiunea de regăsire a temei, cercul este mai apropiat sau în curs de apropiere. Dar dacă cercul demiurgului nu se atinge nicăieri cu linia, cu „istoria“ lumii acesteia, el însoţeşte permanent, mai de departe sau mai de aproape, mersul lumii; este o permanentă coprezenţă. *Înăuntrul lui,* doar, e posibilă desfăşurarea lumii; fără el şi totuşi o dată cu el. Iar marea lui concesie faţă de lume, suprema lui „participaţie“, este de-a călători, dar pe itinerarul *său,* o dată cu lumea. Numai că, în timp ce lumea tinde spre el, el nu tinde decât către sine. Lumea e lume şi Demiurgul, Demiurg. Lumea îşi are mizeria ei, creatorul slava sa; lumea e devenire pe linia ei, Demiurgul fiinţare pe cercul său. Dar Demiurgul e la începutul lumii şi la sfârşitul ei. „Eternitatea“ sa poate convieţui, ba încă mai mult, face posibilă (este fundalul pe care se măsoară) temporalitatea lumii; incoruptibilitatea sa coexistă cu coruptibilul făpturii, fără a se dezminţi; fiinţa sa se desfăşoară o dată cu cea a lumii — o susţine, o trage după sine, o atrage permanent —, dar el nu „devine“ ca lumea, ci este. El însuşi poartă totul şi se poartă pe sine — înspre el; aşa cum tema poartă totul şi se poartă pe sine, înspre ea.

Dacă nu am ocolit exemplul acesta major, la care ne ducea specificul dialecticii noastre, de a fi *orientată,* este pentru că, oricât de grandilocvent ar fi, el este lămuritor aci: vine să arate cât de mult este gândirea — fie cea speculativă de orice fel, fie chiar cea comună, căci toate sânt în joc, într-un asemenea exemplu — orientată. Nu vei avea dreptul să concepi decât o *dialectică orientată,* una în care teza tinde către temă, dacă într-adevăr gândirea umană este constituţional orientată.

Dar *aceasta va fi justificarea de drept a dialecticii propuse.* Dialectica este așa pentru că rațiunea este așa. Căci, înainte de a fi o metodă, un fel de-a merge organizat — cum vroia Platon, cum vroia Hegel — către captarea esențialului în lumea această a realului, dialectica trebuie să fie o transcriere a dezbaterii rațiunii cu sine. Ea nu poate fi „metoda“ decât pentru că duce mai departe și organizează demersul fundamental al rațiunii.

În rațiunea însăși, prin urmare, trebuie să rezide principiul de orientare pe care l-am găsit în exercițiul ei dialectic. *Rațiunea trebuie să nu fie neutră* — aceasta e cheia dialecticii noastre. Împotriva felului cum e înțeleasă și înfățișată rațiunea uneori de gândirea modernă (străină în fond de rațiune, rămasă doar la intelect, cum s-a spus), împotriva unei rațiuni privite ca indiferență absolută, ca imparțialitate rece, ca instanță supremă de arbitraj, ca justiție legată la ochi, împotriva „sănătății“ acesteia logice — care ar putea fi, dimpotrivă, viciul intim, cancerul adevărat al conștiinței umane — rațiunea ne apare acum ca trebuind să fie scoasă din *neutralitate.*

Dar n-a fost ea așa, adică dincolo de neutralitate, *orientată,* atunci când s-a ivit mai întâi, cum ne place tuturor să spunem, cu grecii? Este marea lecție pe care avem s-o primim de la ei, una care, de obicei, nu e totuși luată în seamă. Filozofia ființei, pe care oricine o poate întâlni acolo și o poate invoca în *termenii ei* — iar timpul nostru, cu îndemnul lui spre „metafizic“, face o adevărată risipă cu recursul acesta la autoritățile filozofice grecești — nu înseamnă aproape nimic dacă nu duce la alt concept de rațiune, potrivit celui antic. Nu există cu adevărat *filozofie* a ființei dacă ea nu duce la altă înțelegere a rațiunii. *Măsura pentru înțelegerea problemei ființei ne pare a sta tocmai în regândirea conceptului de rațiune,* încât a te întoarce spre greci și spre așa-numita filozofie a ființei înseamnă tocmai a face filozofia spiritului.

Firește, grecii *n-o* făceau — și acesta este plusul nostru față de ei. Lor le părea *firesc* ca rațiunea să fie așa, în speță orientată; pentru ei rațiunea era în chip evident instrumentul ființei; dialectica însemna de la sine o ieșire din orice neutralitate și intrarea într-un proces de ascendență; așa cum, în genere, filozofia era pentru ei, în chip *imediat,* trecerea din planul a ceea ce este în cel al lui ceea ce trebuie să fie. Noi însă, trebuie să învățăm toate acestea, dezvățând ca atare o mulțime de alte lucruri. E desigur, aci, un minus de spontaneitate; dar este și perspectiva de-a ști lucrurile altfel, în temeiurile, în „transcendentalul“ lor. Și dacă, poate, pe planul creativității filozofice nu este un câștig, este în schimb un plus de conștiință filozofică;

astfel că, în ultimă instanță, s-ar putea, în măsura în care filozofia este tocmai expresia unui plus de conștiință, ca omul modern să fie totuși mai filozof decât cel antic.

Ce arată filozofia greacă a ființei, cercetată din perspectiva restrânsă acum, dar adâncită, a spiritului? Arată că rațiunea și exercițiul ei dialectic sânt fundamental „orientate“. Arată că nu există nicăieri în ele neutralitate. În orice act dialectic se vădește în gândirea greacă, cum o aminteam din *Introducere,* o preferință; în orice opoziție de termeni, unul este „mai bun“ decât celălalt, de orice fel ar fi opoziția, fizică, geometrică, etică, metafizică, ba chiar logică. Cu alte exemple: caldul are ca opus recele, dar este mai bun decât el, uscatul e mai bun decât umedul, plinul decât golul, starea pe loc decât mișcarea; curbul e mai bun decât ascuțitul, măsurabilul decât nemăsurabilul, justul decât injustul (firește), iar ființa decât neființa, firește iarăși. Dar ca să existe și pe plan *logic* o preferință, aceasta nu mai e firesc pentru un modern — care vede logica doar ca un exercițiu formal —, ci un adevărat scandal. Totuși, iată, pentru greci, identicul e mai bun decât contradictoriul! Este destul să privim tabloul acesta, alcătuit ca schiță numai, spre a vedea de la început de ce ține preferința, *unde* anume apare ea ca evidentă: în planul „moral“, în planul adică unde „mai bun“ este la el acasă, și în planul metafizic, adică în opoziția dintre ființă și neființă.

Într-adevăr, dacă există pentru greci un „mai bun“ și „mai rău“ în *orice* opoziție, respectiv în orice exercițiu dialectic, aceasta înseamnă că orice dialectică este, în realitate, una a Binelui și a Răului, în măsura în care acești doi termeni se pot substitui, sau pot „formaliza“ orice alți opuși; ba am văzut că pot formaliza termenii formali ei înșiși, pe cei logici de identitate și contradicție, aceștia încă fiind reductibili la opoziția bine-rău. Opoziția din urmă e deci fundamentală în gândirea și dialectica greacă. Ea susține restul și iese, mai mult sau mai puțin limpede, la iveală în orice desfășurare dialectică (așa cum se poate vedea, de pildă, în cazul dialogului *Lysis,* unde opoziția este la început între prieten și dușman; se formalizează, devenind între asemănător și neasemănător; apoi e dusă la extremul formal: identic și contradictoriu, spre a sfârși la opoziția bine-rău).

Dar nici un moment opoziția dintre bine și rău nu va avea un sens „moral“. Este elementar, dar util de reamintit cu orice prilej, că în opoziția dintre bine și rău nu joacă o asemenea opoziție — decât firește prin restrângerea binelui și răului la planul moral. Binele grec — oricâte complicații ar aduce, mai ales sub forma lui platoniciană — însemna în

orice caz împlinire; deci plus de ființă, angajare în ființă. Opoziţia dintre bine şi rău este aci, fără îndoială, una metafizică. Nu se poate deci spune: faptul că gândirea greacă găsea, într-o opoziţie de termeni, pe unul mai bun decât pe celălalt, constituie o judecată de apreciere morală (ca şi cum filozoful s-ar situa din perspectiva Demiurgului şi ar voi să vadă ce este mai potrivit ori nu cu „scopurile“ sale ultime). Să spunem oare că, nefiind o judecată de apreciere morală, este totuşi una de apreciere, o aşa-numită judecată de valoare? Să recunoaştem atunci că dialectica greacă se constituia normal, printr-o opoziţie de termeni, dar că aducea pe deasupra şi o judecată de valoare, un criteriu de apreciere? Numai că, dialectica nu ar funcţiona în conştiinţa greacă, dacă termenii n-ar fi de la început încărcaţi cu „valoare“; deci nu se poate spune: există o dialectică a termenilor neutri şi o alta de termeni orientaţi. Dialectica greacă e posibilă tocmai pentru că termenii sânt orientaţi (tocmai pentru că Penia, de pildă, năzuia spre Poros şi pentru că Eros, fiul lor nu va fi decât năzuinţa spre Poros; din Sărăcie şi Bogăţie, lăsate în indiferenţa lor, n-ar ieşi nimic, pentru un grec). Prin urmare e fals să se spună că preferinţa pentru unul din cei doi opuşi apare ca o judecată de valoare asupra unor termeni dialectici: îi face dialectici, aceasta e tot ce s-ar putea spune.

Dar, în al doilea rând, este cu adevărat în joc o „judecată de valoare“, sau ceea ce numim noi modernii aşa? O judecată de valoare se opune judecăţii de existenţă sau de constatare. Aci însă faptul că un termen e mai bun înseamnă că e mai angajat în ființă. Prin urmare judecata de valoare, aci, *ar fi tocmai una de existenţă.* În speţă, ar fi o judecată de constatare a unui plus sau minus de existenţă. Nu se poate deci vorbi de o apreciere, căci aprecierea rezidă tocmai în constatare. Dialectica greacă — cea a binelui şi răului, sfârşind într-una a ființei şi nefiinţei — nu este un joc formal, pentru că nici raţiunea nu e o facultate formală; dialectica este scoasă din indiferenţă şi orientată, pentru că şi raţiunea, al cărei exerciţiu este ea, e de la început ieşită din indiferenţă şi neutralitate.

Valoarea este, obişnuit, un semn pus *peste lucruri.* Aci lucrurile nu sânt altceva decât semnul lor. În ceea ce sânt, sânt semn: semnul *că* sânt şi *cât* sânt. Realul este în orientare şi raţiunea nu vede decât în orientare: se orientează în orientat. Aşa cum se spune despre un indicator de drum, că felul lui de-a fi este indicaţia şi atâta tot, aşa şi aci cu ființa: ea e indicativă, semnificativă. Iar raţiunea e instrumentul ființei, deci al unui sens (în dublul

sens al sensului: de a fi și înțeles și direcție), în speță al sensului unic, în opoziție cu nonsensul.

Că rațiunea greacă este de la început „de partea“ ființei, că nu înțelege decât ființa, se poate vedea nu numai din faptul, ci mai ales din felul cum își pune peste tot problema răului și, în prelungirea acesteia, a neființei. Am amintit, cu prilejul cercului dialectic al Erosului, că răul antic nu era înțeles ca fiind absolut: nu putea fi gândit așa, căci atunci lumea risca să nu *fie* (să fie destrămare, haos total) și rațiunea să nu funcționeze. În timp ce binele era conceput la limită ca absolut — ba tocmai acest bine în absolutul său părea să pună totul în mișcare — răul rămânea un „mai mult sau mai puțin“. Tocmai fiindcă sfârșea prin a fi o dialectică a binelui și răului, cea antică își trăda de la început orientarea; căci binele și răul sânt semne, orientări, iar conștiința greacă voia să arate astfel că totul este în orientare. Și spunând „bine și rău“, ea nu făcea doar un fel de algebră, cu + și -, în care să se afirme preferința pentru ordinea pozitivului și un fel de-a nota, de-a pune note realului: aci e plus, aci e minus. Dacă binele și răul s-ar ține în cumpănă — cum se țin, în lumea formală a algebrei, ordinea pozitivului și cea a negativului, ajungând până la + infinit și - infinit, atunci ele ar putea fi semne ale realului, dar nu *realul ca semn.* Ele însă nu se țin în cumpănă, la greci. Lumea atârnă mai mult de partea binelui, ea nu poate fi iremediabil rea. Poate fi oricât de rea, și este în fapt nespus de rea (conștiința tragică de ce altceva ar ține?), dar nu e irevocabil de rea. Există undeva un drept de apel către bine. Iar o dată gândit, binele poate fi gândit până la capăt, și cumpăna cade. Binele devine „cel spre care năzuiește tot ce este“ (Plotin I, 8, 2). Iar deosebirea supremă între bine și rău, e că primul poate fi conceput izolat — desprins, dezlegat, „absolut“ — pe când Celălalt nu *(ou mónon esti).* El este prins cu necesitate în lanțurile binelui, întocmai unui sclav, va spune Plotin, legat în lanțuri de aur.

Chiar răul este deci încă împletit cu binele și îngăduie orientarea către el. Materia, pentru greci, e tocmai izvor posibil al răului; dar nu există materie indiferentă, de o parte, bine și rău, de alta; nu există în viziunea aceasta *trei* termeni, ci doi. Atunci când nu e determinată, materia este „rea“. Ea e de fapt nedeterminare, lipsă de formă, lipsă de calitate. Cum poate fi rea, lipsită fiind de calități? Dar e rea tocmai în măsura în care n-are calități, spune Plotin *(Enneade*, Cartea I, 8, 10). E rea pentru că e „indiferentă“.

Toate acestea ne întorc, în ultimă instanță, la problema ființei și neființei, la felul cum se pune problema neființei în gândirea greacă. Anticii nu pot

gândi nefiinţa, ci doar nefiinţarea. Raţiunea greacă nu poate, nu vrea să gândească vidul, absenţa de orice, neantul cel prea des invocat astăzi. Nefiinţa este, pentru grec, lipsa oricărui fel de-a fi (nefiinţare), nu lipsa faptului de-a fi. De aceea, raţiunea greacă nu voia să gândească „devenirea“, în măsura în care aceasta era una a naşterii şi a pierderii în nimic. Răul nu poate fi rău absolut, nefiinţa nu poate fi nici ea nefiinţă absolută. Iar raţiunea nu are de arbitrat între rău şi bine, respectiv între nefiinţă şi fiinţă, ci vede ceea ce este aşa cum este: ca atârnând mai mult spre bine şi ca preferând permanent fiinţa.

În *acest* sens deci dialectica antică este una a binelui şi răului. Faptul că în orice opoziţie ea vede un termen „mai bun“ decât altul nu e un fel de-a prefera, decât pentru că totul e conceput ca fiind în preferinţă. Raţiunea nu preferă caldul recelui decât pentru că totul preferă caldul, totul, inclusiv recele. A spune rău *şi* bine, împreună cu gândirea greacă, înseamnă a slăbi răul şi a face să atârne balanţa spre bine. Când „egalezi“ răul şi binele, s-a terminat cu răul: el nu mai poate ţine în cumpănă binele.

— Toate acestea se ştiu, în definitiv, şi sânt de mult spuse, în exegeza gândirii antice. De ce însă nu sânt duse mai departe, spre consecinţele lor fireşti? Iar consecinţele acestea interesează *raţiunea,* mai degrabă decât fiinţa.

Prima consecinţă este una istorică: grecii au dispoziţia înnăscută a dialecticii, au dialecticitatea. Tocmai prin faptul că raţiunea lor era de la început ieşită din condiţia de *neutralitate,* tocmai prin parţialitatea ei, gândirea greacă avea, ca şi preformată în sânul ei, dialectica. În fapt, ei nu au ajuns decât cu Platon la o dialectică recunoscută şi afirmată; şi chiar atunci dialectica lor nu devenea o adevărată „logică“, adică o desfăşurare organizată de concepte pure. Dar aceasta se poate lesne explica prin faptul că ei nu aveau clasificaţi „termenii“ dialectici, conceptele; nu gândiseră logicul pur. (Ce deosebită ar fi fost poate filozofia dacă — absurd istoriceşte cum este gândul acesta — Platon s-ar fi putut ivi *după* Aristotel!) Noi, în schimb, modernii, avem din plin pregătiţi termenii dialectici, dar nu avem întotdeauna o dialectică. Am avut-o, într-un fel, cu Hegel, dar şi atunci, poate, ea a apărut unora mai mult drept o instituire, ca şi nefirească, aproape silnică, asupra realului. Pentru greci, sensul dialectic al realului obişnuit era firesc. Totul, şi nu numai conceptele abstracte, era susceptibil să se organizeze şi să ducă undeva, către fiinţă.

Dar aceasta ne poartă către o a doua consecinţă, care nu e numai de ordine istorică: dialecticul nu are sens şi nu e cu adevărat posibil fără orientare. Mişcarea dialectică trebuie să fie mişcarea *către* ceva. S-a făcut mult caz, în filozofia contemporană, de caracterul de „intenţionalitate“ al conştiinţei. Reluat de Husserl şi de fenomenologie după Brentano (deşi putea fi foarte bine găsit şi la Hegel), caracterul acesta exprimă faptul că orice conştiinţă e conştiinţa *a* ceva, *de* ceva. De ce nu se spune însă la fel, că orice mers dialectic e mers „încotrova“? Nu există mişcare fără direcţie şi *nu poate exista dialectică fără orientare.* Absurditatea unei direcţii a conştiinţei moderne — şi, în genere, a istorismului modern — este uneori de a vedea peste tot o curgere fără a şti, ba chiar interzicând a se şti încotro se desfăşoară lucrurile. Conştiinţa modernă se angaja astfel într-o călătorie fără cale, într-o oarbă şi absolută desfăşurare a relativului.

Raţiunea nu ar duce mai departe ceea ce cunoaşte, dacă nu ar avea înţelesul şi direcţia ducerii mai departe; ar sta ca un simplu intelect în faţa realului, spre a-l înregistra sau a-l face posibil, cum vrea Kant, în orice caz a-l reduce la o unitate conceptuală. Ar privi lucrul până la a face „străveziu“ în el conceptul, şi atâta tot. Raţiunea vine însă să preia de la intelect ceea ce era de la început al ei şi să restituie conceptul ansamblului organizat şi direcţionat din care face parte. Ea nu poate fi neutră decât cu sacrificiul exerciţiului ei. Ori de câte ori a fost neutră, raţiunea s-a pierdut ca raţiune, rămânând simplu intelect.

Ce inexplicabil ne va părea astfel — dacă degradarea raţiunii în simplu intelect nu ar fi o explicaţie îndestulătoare — faptul că modernii au considerat uneori dialectica drept o confruntare *imparţială* de termeni contradictorii. În conştiinţa oricărui gânditor aproape, care operează cu ea, dialectica obişnuită, cea liniară, e sortită să facă din sinteză o poziţie „indiferentă“ între teză şi antiteză. Nu e totuşi atât de greu de văzut că ei nu obţin cu-adevărat un moment dialectic decât tocmai în măsura în care părăsesc o asemenea atitudine de neutralitate. Chiar cei care invocă dialectica hegeliană, concepută în neutralitatea ei, chiar aceştia se mişcă în realitate după alt tip dialectic. Şi poate tocmai aceasta este explicaţia căderii culturale, atât de frecvente, de la filozofie la nefilozofie: degradarea raţiunii în intelect şi invocarea „indiferenţei“ raţionale. Aşa a fost, în orice caz, în ultimul veac, şi de aceea el ne apare astăzi ca nefilozofic prin excelenţă. Rămâne de văzut ce forme ia, în acest caz, raţiunea şi la ce manifestări duce ea.

Ethosul neutralității

Într-adevăr, ceea ce domină în veacul al XIX-lea (și uneori astăzi încă) este un anumit ethos al neutralității. Rațiunea apare mai mult ca facultate de deliberare. Între ceva și altceva, ea ar interveni spre a decide. Ea cântărește, estimează și dă valoare logică lucrurilor. Nu *știe* nimic dinainte și nu vrea nimic; nu este nimic. Pune ordine în lucruri (idealism) sau găsește ordine în ele (realism), dar ea însăși nu *este* ordine, cu atât mai puțin ordinea. Așa e rațiunea științifică. Și ce e curios este că la fel a apărut uneori și rațiunea filozofică — pe cât mai poate fi ea numită rațiune.

Este însă filozofia altceva decât o „coincidență a contrariilor“? Întotdeauna filozofia a pornit de la sau a dus la o asemenea coincidență și ni se pare că, în chip evident, cu orice filozofie, se deschide o prăpastie de contrarietate, care urmează a fi depășită. De ce altceva s-ar trece de la modul științific la cel filozofic, dacă nu pentru că mersul progresiv, insensibila continuitate a științei, nu poate la un moment dat explica discontinuitatea ce apare fie în real, fie în spirit?

Dar în ultimă instanță, formalizând lucrurile, orice contrarietate filozofică se reduce la cea dintre particular și universal. Cu alte cuvinte, orice filozofie spune, în felul ei: particularul *este* universalul (realul este apă, este foc, este cuget, este Idee, este formă, este Voință etc). Să presupunem acum, iar presupunerea noastră s-a înfăptuit și se înfăptuiește adesea, cu pretenția de a se numi „filozofie“, că o gândire nu vrea să iasă din această dualitate; că e neutră între particular și universal, spunând: „Nu e adevărat că particularul este, în fond, universalul, ci particularul este ce este și universalul este ce este; ele stau față în față, într-o ireductibilă dualitate“, iar *așa a spus aproape întreaga gândire modernă.* De aci toate dualitățile în care s-a aflat prinsă gândirea veacului al XIX-lea: finit-infinit, corp-suflet, relativ-absolut, știință-filozofie etc.

Ca și în dualitatea particular-universal, de care țin toate în fond, în fiecare din acestea este în joc un termen mai slab față de unul mai tare; căci oricât am voi să „egalăm“ termenii, spre a-i face contradictorii și ireductibili unul la altul, în realitate nu-i putem pune în cumpănă decât privindu-i sub un unghi anumit (la un moment dat al desfășurării lor). Egalizarea lor nu e posibilă decât tocmai prin dispoziția aceasta de neutralitate, de imparțialitate, a rațiunii. Dar acum apare limpede că neutralitatea este, cel puțin aci, *o renunțare.* Renunțarea, e drept, poate

merge adânc de tot până, de pildă, la „indiferența“ absolutului lui Schelling. Dar, deoparte lăsând acest caz, care ar trebui totuși cercetat, căci închide în el mai multe semnificații, suflul de renunțare adus de ethosul neutralității autorizează o adevărată renunțare la filozofie. Cu dualitățile de mai sus, rațiunea încetează să fie filozofică, de vreme ce, pentru a fi cu adevărat așa, ar trebui să iasă din dualități, în speță să caute de fiecare dată cum e posibil ca particularul să fie totuși universal.

Iar calea aceasta valabilă a filozofiei o știm acum: este recunoașterea că particularul duce la universal, că antitema invocă tema, pe care o va contrazice, dar care nu o va contrazice pe ea. Este recunoașterea faptului că, în fond, înăuntrul rațiunii filozofice nu există decât contradicție unilaterală.

Contradicția unilaterală devine bilaterală și duce la bipolaritate doar prin abstracțiune (de faptul că unul din termeni e mai slab decât celălalt). Așa se ajunge la modul „logic“, iar pe acesta, cântăritor, cumpănitor cum este, îl va invoca în chip firesc o rațiune neutră, una pe bază de indiferență și echilibru ai termenilor opuși. Rațiunea dualismelor este, fără îndoială, perfect „logică“. Dar tocmai în măsura în care nu e decât logică (în sensul restrâns al cuvântului), ea încetează să fie filozofică, încetează să obțină concidența particularului cu universalul. În acest sens vom putea spune, fără șovăire acum, că filozofia e posibilă doar ca o ieșire din logic, adică din bipolaritate, și ca o intrare în dialectic, adică în contradicția unilaterală. *Filozofia nu are sens prin logică; are doar de la dialectică înainte.*

Așa se face că rațiunea modernă a putut pierde prea des filozofia. Cu neutralitatea logică, filozofia nu se mai poate înțelege pe sine, iar o rațiune neutră devine un simplu intelect, incapabil de a ieși din dualitate și în stare doar de-a dubla lumea reală cu o lume de concepte, legi, sisteme locale (științele), care să apară în fond conștiinței la fel de haotice, în pluralitatea lor disidentă, ca lumea reală. Cel mult se ajunge la principii din ce în ce mai generale, la o lege sau la o idee, în care lumea reală nu se mai recunoaște, și care în nici un caz nu se recunoaște ea în lumea reală. Legea aceasta generală și ideea aceasta fantomatică nu vor putea alcătui un adevărat principiu filozofic, căci este în esența oricărui principiu adevărat să se poată reflecta pe sine și să aibă în unitatea sa bogăția lumii. Aci lumea s-a rarefiat; e „noaptea“ de care vorbea Hegel, lumea în care totul e cenușiu, pentru că totul a fost privit cu indiferență.

Cercetarea gândirii moderne poate fi deci instructivă, în măsura în care arată unde duce ethosul neutralității. Răspunzător pentru el în lumea

modernă este, printre primii, Goethe.† Ar trebui făcut procesul acestei *Weltanschauung*, expresia cea mai artistică şi mai cuceritoare a nefilozofiei. Dacă Goethe are dreptate, filozofia nu mai are drept la viaţă. Iar dreptatea lui Goethe, cea proslăvită de el, este *ca totul să aibă dreptate*, tot ce e viu — fire, lume subumană, om, idee — totul să aibă egală îndreptăţire şi să crească, să urce, să aspire la împlinire, într-o oarbă „demonie“ în sânul căreia raţiunea să nu fie decât unul din eroii cuprinşi de „beţia bahică“, sau atunci să fie ochiul minţii care vede totul şi încuviinţează totul, fără părtinire.

† De tendinţa „neutralităţii“ ni se pare că ţine şi încercarea antropologiei contemporane de-a întregi existenţialismul, gândind alături de dispoziţiile „depresive“ unele „exaltatoare“. Omul ar fi *şi* una *şi* alta: şi tristeţe şi bucurie.

Procesul acesta e posibil de intentat lui Goethe, în măsura în care tipul lui spiritual se dezvăluie în toată candoarea artistului. Ar fi greu de încercat acelaşi lucru asupra cazului complex, de filozof, al lui Nietzsche; şi, cu toate acestea, Nietzsche poate apărea drept celălalt mare vinovat pentru încetăţenirea ethosului neutralităţii în conştiinţa modernă. Nietzsche l-a înţeles şi l-a iertat pe nefilozoful Goethe. L-a înţeles din aceeaşi pornire de-a capta lumea — de astă dată nu cea a firii simple, ci lumea devenirii spirituale — în „nevinovăţia“ ei. L-a înţeles, sau s-a înţeles cu el, în aceeaşi pornire către un dincolo de bine şi de rău, către o oarbă, ineluctabilă, patetică, la el, devenire. Nietzsche este Marele Neutru, într-un sens Marele Sănătos al lumii noastre. „Sănătatea“ aceasta a raţiunii e cea care ne pare hotărâtoare la Goethe ca şi la el, iar în fiinţa şi creaţia lor sănătatea a luat cele două forme extreme: cea de armonie la Goethe, cea de paroxism al normalului la Nietzsche. Unul încorporează tipul sănătos al Sănătăţii, celălalt tipul ei patologic. Amândoi însă în felul lor sânt monştri de sănătate, iar neutralitatea echilibrată a unuia şi cea pasională, aproape mistică, a celuilalt, sânt în fond una şi aceeaşi neutralitate†.

† „Un bolnav cu instincte de om sănătos“ a fost descris psihologiceşte de Nietzsche. Dar spiritualiceşte el este tocmai pe dos: sănătatea dusă la exasperarea ei absolută.

Între ei stă Hegel. Cu el nu se poate sfârşi; într-un sens, din perspectiva în care ne-am aşezat, nu se poate decât *începe* cu el, iar abia după ce se va fi refăcut itinerarul lui ar putea fi de hotărât dacă este sau nu ceva *dincolo* de el. În definitiv, am gândit tot timpul în marginea lui; de la el am putut lua înţelesul raţiunii dincolo de intelect şi cu el însuşi am putut de câteva ori

ilustra întemeierea exerciţiului dialectic, altul decât al lui. Şi totuşi, de pe acum, din momentul chiar în care sarcina filozofiei ne pare de-a regândi hegelianismul (în particular Logica, despre care Hegel spunea că ar fi trebuit s-o rescrie), *ceva* poate şi trebuie să fie spus asupra-i, dacă n-ar fi decât ca o indicaţie asupra unghiului sub care va trebui încercată înfruntarea lui.

Trebuie spus, anume, că undeva răzbate şi în hegelianism (dar numai în Logică, nu şi în rest) ethosul neutralităţii. Ceea ce a apărut unora drept „monstruos“ în Logica lui Hegel nu poate fi construcţia însăşi; e *indiferenţa* ei. Lumea aceasta rece, de forme neutre, o lume însufleţită în felul ei şi totuşi moartă, aidoma lumii de cranii şi oase din viziunea fantastică a profetului Ezechiel, nu poate convinge cu adevărat că reuşeşte să capteze viaţa. Nu formalul ei e sortit s-o înstrăineze de lucruri, ci neutralitatea formalului ei. În dialectica ei liniară, termenii, care trimit unul la altul, dar în acelaşi timp nu trimit de fiecare dată şi la întregul de care ţin, care deci nu au dintru început şi în chip evident *orientare* către el, par mai mult concepte intelectuale, concepute pur şi simplu, decât momente ale raţiunii ce se desfăşoară. Iar în „indiferenţa“ ei formală dialectica hegeliană pare a constitui un exerciţiu logic, o vastă *Kunst der Fuge* a filozofiei, prin care te poţi coborî în şi ridica din real (poţi face dialectică ascendentă sau descendentă), dar pe care tocmai libertatea de mişcare o menţine în starea de simplu exerciţiu. Filozofia a mai cunoscut o asemenea operă, adevărată *Kunst der Fuge* şi ea. Este *Parmenidele* lui Platon, capodopera dialecticii antice, cum numea Hegel însuşi dialogul acesta *(Phänomenologie,* p. 57). Dar dacă *Parmenide* nu e decât un exerciţiu negativ, un moment sceptic, care să dea *die negative Seite des Absoluten,* cum spune într-un alt loc Hegel *(Vom Verhältnis des Skeptizismus zur Phil.*, ed. Glockner, vol. III, p. 230); dacă exerciţiul lui Platon, neutru şi el, este incon-cludent şi neafirmativ, faţă de Logica lui Hegel, afirmativă şi constructivă, totuşi ce dramatică şi neîmpăcată e neutralitatea afişată aci, impusă parcă, de filozoful antic, faţă de neutralitatea împăcată, armonioasă, a toate egal cuprinzătoare, din construcţia lui Hegel.

În timp ce raţiunea acestuia priveşte şi favorizează, cu o nepărtinire maternă, desfăşurarea spre viaţă a tuturor momentelor dialecticii, raţiunea pe care-o pune în joc Platon îşi impune, ca şi *împotriva* pornirii ei firești, acceptarea cu drepturi egale a unui Multiplu alături de Unul parmenidian, iar dacă exerciţiul dialectic ce se constituie astfel sfârşeşte atât la aporiile

Multiplului cât şi la ale Unului, este totuşi permanentă, în tot ce se întâmplă acolo, o evidentă supremaţie a Unului, prin care singur pot ţine lucrurile, dacă ţin cu adevărat. Tocmai pentru că Platon *nu* are ethosul neutralităţii, exerciţiul său, impus neutru, apare atât de izbitor, şi tocmai de aceea, poate, el rămâne voit exerciţiu, cu rezultat voit sceptic — ca şi cum Platon ar înţelege să arate că o gândire indiferentă între Unu şi Multiplu nu mai poate gândi lumea. Pe când la Hegel, ethosul neutralităţii face dreptate întregii lumi conceptuale, ba chiar — supremă concesie, suprem act de neutralitate logică — conceptului de nefiinţă.

Poate că de aceasta se leagă, filozoficeşte, în ultimă instanţă, ethosul neutralităţii: de acceptarea nefiinţei. Aşa cum ethosul unei raţiuni orientate ar fi, până la urmă, cel al fiinţei, ethosul raţiunii indiferente ar putea fi ethos al nefiinţei. Orientarea ar însemna orientare către fiinţă; lipsa de orientare, pendularea între fiinţă şi nefiinţă, acceptarea că ceea ce este e împletit cu ce nu este. Firește, „în jurul oricărei ființe este o imensitate de neființă“, cum spune Platon; adică orice lucru este ceva şi *nu* este o mulţime de alte lucruri. Dar aci e vorba de nefiinţare, nu de nefiinţă, iar *Sofistul* lui Platon a arătat că *doar în acest înţeles* poate fi acceptată, împotriva „părintelui“ Parmenide, nefiinţa. În schimb lumea modernă vrea să gândească nefiinţa în ea însăşi, ba mai mult, să deschidă către lume — către ceea ce este! — considerând cu un ochi nepărtinitor şi pe ce este şi pe ce nu este *defel*. Aşa îşi începe şi Hegel *Logica*[†].

[†] Sântem siliţi, pentru claritatea expunerii, să spunem „nefiinţă“ în loc de „nimic“ pentru prima triadă a *Logicii*, cu riscul de a face, provizoriu, o nedreptate gândirii hegeliene.

Nu vom pretinde că prima triadă dialectică a lui Hegel, fiinţă-nefiinţă-devenire, comandă întreaga sa dialectică; s-a putut arăta, pe drept cuvânt, că ea nu e prima decât în ordinea expunerii. Dar *spiritul* ei de neutralitate e cel care ne pare semnificativ; dispoziţia aceasta de imparţialitate şi „indiferenţă“, ea s-ar putea să comande întrega dialectică hegeliană de aci, iar în această măsură am putea efectiv afirma că peste tot plutește în Logică ethosul nefiinţei.

Toate acestea, spuse aşa, pe dinafara lucrurilor, nu vor putea convinge, de bună seamă; şi de altfel nici nu vor să convingă, dacă rezultatul ar fi o discreditare a singurei filozofii *tradiţionale* care rămâne astăzi în picioare, alături de cea platoniciană, filozofia lui Hegel. Ele sânt însă spuse pentru a lămuri cadrul de idei al dezbaterii ce propunem, regulile jocului în care ni

se pare că trebuie să se angajeze gândirea filozofică. Iar regulile principale sânt: 1) Gândirea filozofică trebuie să fie dialectică iar nu logic-formală 2) ca atare, trebuie să fie orientată, nu neutră 3) ea nu trebuie să cultive iluzia că poate concepe nefiinţa, căci atunci degradează devenirea, fiinţa şi dialecticul.

Toate aceste trei momente ţin laolaltă în definitiv şi sânt implicate de ethosul neutralităţii, momentul de mijloc, care, pe de o parte, duce la logic pur, pe de alta, duce la ethosul nefiinţei, cel al morţii. Dacă am face filozofia culturii, am putea arăta astfel cum se întâmplă să coexiste, în cultura noastră de azi, o logică de o neutralitate perfectă, cum e logistica, şi o sensibilitate a deznădejdii şi a morţii, de speţa filozofiei lui Chestov ori altora. Şi am arăta atunci că ele nu doar coexistă, adică nu sânt doar juxtapuse istoric, ci şi coincid în fond, prin acelaşi ethos al nefiinţei (respectiv al neutralităţii), care le însufleţeşte, logicismul unora fiind expresia indiferenţei pe care o aduce conceptul de nefiinţă, tragismul celorlalţi fiind expresia ecoului acestei indiferenţe într-o conştiinţă înspăimântată de a se şti vidată de orice preferinţă.

Ispita lumii contemporane a fost de a gândi nefiinţa, de a nu crede pe păstrătorii misterului filozofic, în frunte cu Parmenide, cum că nefiinţa nu trebuie gândită. Formal cel puţin, Hegel s-a aşezat pe această linie (dar numai în Logică) şi a favorizat, în felul său, pornirea către o neutralitate, pe care *în fapt* o desfiinţa statornic. Reuşita aparentă, de a gândi nefiinţa în ciuda interdicţiei străvechi, performanţa aceasta pe care se străduia s-o realizeze gândirea modernă, avea să fie scump plătită. Nu numai că pe planul existenţei umane se ajungea la absurditatea ca omul să fie neutru între fiinţă şi nefiinţă, adică între sine, între singurul său sine posibil şi altceva, dar exista în felul acesta riscul de a se rămâne de-a binelea în logic, pentru că se pierdea singurul sens al filozofiei, care e cel de a fi dialectic.

Această (a treia) consecinţă a acceptării nefiinţei ne va apărea acum drept hotărâtoare. Greşeala dialecticii moderne (nemarxiste) e de a fi neutră, deci de a nu duce cu adevărat la o dialectică. Aşa s-ar putea explica pentru ce Logica a fost privită ca o simplă „logică“, aşadar ca o ţesătură de păianjen aruncată peste lume, şi de ce ea nu a putut convinge, nici nu a putut rodi, rămânând un exemplar unic — cel mai înrudit cu *Parmenidele* platonician — în muzeul gândirii omeneşti. Dialecticul nu mai era de regăsit decât în restul operei, sau în *spiritul* ei.

Căci în momentul chiar în care pretindem a concepe o altă dialectică decât cea a lui Hegel, e limpede că o facem prin el şi cu el. Împotriva aparenţelor, Hegel însuşi gândeşte *tematic*, aşa cum voiam mai sus, şi nu thetic. Obsesia lui permanentă de a pleca de la întreg (în *An sich-u*\ şi generalitatea lui), spre a-l regăsi cu adevărat ca întreg (în *An und für sich-ul* lui) o dată cu deplina sa desfăşurare concretă, se acoperă cu viziunea noastră dialectică, în aşa măsură încât a putut foarte bine s-o sugereze. Sântem astfel «siliţi să fim hegelieni împotriva lui Hegel şi a hegelianismului. Iar sarcina ce s-ar deschide aci ar fi, sistematic, de a concepe o nouă dialectică; dar istoriceşte ea s-ar reduce la a regândi pe cea veche prin *spiritul* şi nu prin litera ei; deci de a vedea cum poate fi înţeleasă *Logica* lui Hegel printr-o altă mişcare dialectică decât cea proclamată de el.

În ce ar consta în definitiv deosebirea dintre o mişcare dialectică şi alta? Faptul că una este liniară şi cealaltă se desfăşoară în cerc, nu reprezintă decât descriere exterioară a lucrurilor. Faptul că într-una sinteza nu e decât sinteză, adică termen de odihnă, capăt de drum, în timp ce în cealaltă este cu adevărat teză, adică trimitere mai departe, nu poate fi nici el, prin el însuşi, hotărâtor. În sfârşit, faptul că în dialectica de cercuri teza e orientată, şi anume către temă, abia el aduce un început de specificitate, explicând în acelaşi timp cercul şi instabilitatea constituţională a sintezei-teză. Dar prin faptul orientării, mişcarea dialectică e lămurită în întregul ei ca mişcare, nu şi în mecanismul termenilor ei. Cu *aceştia* doar, deosebirea dintre o dialectică şi alta va putea fi desăvârşită. Iar deosebirea de Hegel, în această din urmă privinţă, va fi: un termen se contrazice doar prin afirmaţie, nu prin negaţie.

Într-adevăr, vedeam bine că termenul de la care se pleca în fapt (antitema, în timp ce tema era doar începutul de drept, recunoaşterea antitemei că ea nu e nimic fără de temă) ducea la un alt termen, pe care avea să-l contrazică, neputând fi pe măsura lui†. Antitema nu *se* contrazicea, dar contrazicea. Cu atât mai puţin avea să închidă în ea o contradicţie tema, spre care creştea totul. Lumea apare, în această perspectivă, ca o creştere, o *succesiune de da-uri.* Obţine mai mult decât spera, obţine pe altceva. Lumea nu e dată dintru început, ci scoate din sine ce nu era, ce nu părea să poată scoate. Afirmându-se pe sine, iar nu negându-se, un termen deschide către altul, pe care-l va contrazice. Contrazicerea însă se face cu adevărat prin afirmaţie, nu prin negaţie; crescând, nu descrescând. Dialectica de

cercuri exprimă, în acest sens, actul de viaţă în bogăţia lui, creşterea. Şi la ce ar servi o dialectică, dacă nu ar da tocmai lumea creşterii?

† În principiu: tema cea nouă (de exemplu, numărul irațional) pare a contrazice („ne-rațional“) tema veche; dar în fapt numai aceasta din urmă, devenită antitema, contrazice tema nouă (numai numărul rațional pe cel real, irațional).

În dialectica cealaltă însă un termen se contrazice singur, deci descreşte. Oricât ar spune Hegel că termenii se „îmbogăţesc“ cu o negaţie, adică o determinare în plus, este totuşi o descreştere în dialectica sa, în măsura în care se trece statornic de la substanţă la *subiect.* Dar, independent de Hegel, ethosul neutralităţii aduce principiul de descreştere al termenilor: sub aparenţa că îi defineşte, îi face să nu fie *decâl atâi,* să rămână undeva, la mijloc, între ei înşişi şi contrarii lor. Pentru acest tip de „dialectică“, un exemplu izbitor — şi în fond steril — l-a dat, cu mult încă înainte de a se constitui ea, capitolul „virtuţilor“ din *Etica* lui Aristotel, unde fiecare virtute e „mijlocie“ între ceva şi contrariul ei (de exemplu, curajul, între laşitate şi îndrăzneala nebunească etc). Iar sterilitatea acestei viziuni aristotelice în câmpul etic, banalitatea ei filozofică de nici-prea-prea-nici-foarte-foarte, ar trebui să dea de gândit şi în ce priveşte câmpul dialectic, dacă ni s-ar propune cu el din nou mijlocia, sub chipul „sintezei“.

Lumea trebuie înţeleasă în afirmativul ei, în ce este, se instituie şi creşte în ea. Negaţia nu poate fi decât *un* moment din această creştere, şi tocmai nu momentul de creştere. Ea este fixarea dialecticului în logic; şi firește, negarea negaţiei va putea fi revenirea logicului la dialectic, dar esenţialul este să gândim în principiu dialecticul — aşa cum vrea cercul dialectic al logicului — *înainte* de logic, sau în logic, ca învăluindu-l. Deci esenţialul e să gândim pe *da* ca mai cuprinzător decât *nu* şi ca termen generator al acestuia. În ultimă instanţă, vom putea spune: deosebirea între mişcarea noastră dialectică şi cealaltă este că *nu* reprezintă o simplă faţă a lui *da.* Lumea nu e în cumpănă între *da* şi *ba,* nu spune o dată *da* şi în acelaşi timp *ba* (a se vedea sensul românesc al lui *ba da*[†]*).* Aşa cum în mitologia antică totul era purtat de Eros, iar Anteros era doar momentul logic, necesitatea de principiu ca Erosul, care făcea ca toate să tindă spre contrapartea lor, să fie el însuşi gândit ca având o contraparte, la fel şi acum, cu *da*-ul dialectic şi *nu*-ul logic. Iar *da*-ul dialectic include *nu*-ul logic şi se reface ca teză filozofică, sortită să fie *da* dialectic, la limită, fără întoarcere spre *nu;* undă finală, cerc al fiinţei.

† În *Magnum Etymologicum* al lui Hasdeu apare toată bogăția lui „ba“.

Gândirea neutră însă înseamnă tocmai această întoarcere din drum, pendularea logică între *da* şi *ba*. Prototipul ei negativ ar putea fi antinomiile kantiene. Prototipul ei pozitiv îl vădeau virtuţile aristotelice, la fel cu dialectica liniară. Dar nu e destul să faci să rodească o contradicţie, cum făcea, împotriva lui Kant, dialectica modernă. Nu e destul să o suprimi *(aufheben)* în conţinutul ei; trebuie să o suprimi şi în caracterul ei formal, de contradicţie bilaterală. Dialectica e, pentru noi, ştiinţa contradicţiei ca nefiind contradicţie, ci doar *contrazicere*. Aşa cum nefiinţa nu putea fi decât nefiinţare, contradicţia nu poate fi acum decât contrazicere. Raţiunea poate şi trebuie să spună *nu;* dar nefiind neutră, nu spune decât un *da* care să devină un moment: *nu*. Iar raţiunea speculativă, cea a filozofiei — o vom spune împreună cu Hegel, chiar dacă aparent împotriva lui — este cea a afirmării unei teme, nu a menţinerii unei contradicţii. Pentru că e afirmare, gândirea poate fi, la un moment dat, negare şi contrazicere de sine. Pentru că e orientată, ea poate fi la un moment dat neutră. A rămâne la momentul de neutralitate al raţiunii înseamnă a nu înţelege neutralitatea însăşi.

Ethosul orientării

Împotriva acestui ethos al neutralității, pe care l-am descris mai sus în apectele lui din gândirea modernă, trebuie instituit așadar un ethos al orientării. Din cauza neutralității s-a putut ajunge la un concept atât de sărac al rațiunii, cum este cel de astăzi. Istoricește, de pildă, vom putea susține că numai „indiferența“, aparentă sau nu, a rațiunii hegeliene din *Logică* a putut îngădui apariția unui Kierkegaard, alături și împotriva lui Hegel. Sau, dacă lucrurile prezentate așa par nedrepte și față de unul și față de celălalt dintre gânditori, să le transpunem în ordinea contemporaneității și vom spune atunci: numai pentru că gândirea modernă are un concept atât de sărac despre rațiunea umană, poate vedea antropologia de astăzi în existențialism o contribuție la înțelegerea omului drept ființă mai mult decât „rațională“.

Într-adevăr, se face caz în antropologie de faptul că definiția omului ca „animal rațional“ e insuficientă și că specificul uman trebuie lărgit mult dincolo de rațiune. În acest sens, existențialismul ar fi venit să arate aspecte esențiale noi (de pildă, pe a-fi-în-lume, căderea în *das Man*, „dispozițiile“, libertatea, temporalitatea realului uman), care toate s-ar înscrie *alături* de raționalitate. Dar, pe lângă faptul că existențialismul este altceva decât o antropologie, și anume e o adevărată încercare constructiv filozofică, nu una descriptivă, cum arătam, este o întrebare dacă un Heidegger ar accepta o asemenea convertire și semnificare a filozofiei sale. În orice caz, din perspectiva noastră de aci, încercarea antropologiei nu ține, iar pretinsa ieșire din rațional nu e decât o dovadă a sărăciei conceptului de rațiune, cu care operează antropologia, și atâta tot. Căci dacă înțelegi rațiunea ca fiind orientată, atunci ea se regăsește într-o bogăție capabilă s-o facă a defini *singură* ființa umană, adică a reda sens definiției omului ca ființă rațională.

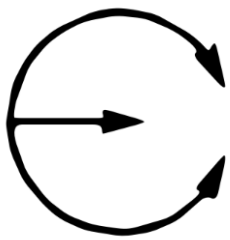
Și într-adevăr, înțeleasă drept conștiință a devenirii întru ființă, adică orientată către ființă, cum facem aci, rațiunea exprimă realul uman de-a lungul întregului său destin, inclusiv cel „existențialist“.

Ce este, de pildă, anxietatea, în perspectiva de aci? Este rațiunea încă. Este anxietatea devenirii de a nu fi și întru ființă; conștiința devenirii întru ființă (adică rațiunea) că ar putea fi și devenire întru devenire, dacă nu și-ar urmări cu adevărat orientarea către ființă. Sau ce este căderea în modul impersonal, în *das Man?* Este, cu adevărat, căderea omului în devenirea întru devenire; felul uman de a fi simplă fire, automatismul omului, gata făcutul, în locul aspirației către ființă. Sau ce este libertatea? Ea nu poate fi

libertate de alegere, în sensul indiferenţei de alegere, cum a părut că face existenţialismul, când, după impresia noastră, a fost greşit înţeles; este libertatea, pe care numai raţiunea o poate conferi realului uman, de a fi ce trebuie să fie, dacă fireşte — iar aci existenţialismul a ştiut să aducă o analiză a căderii omului liber — ea nu abdică de la această şansă a ei. Cât despre temporalitate, unde oare poate fi ea cu adevărat acasă decât în conştiinţa *devenirii* întru fiinţă? Numai o fiinţă raţională poate trăi sub semnul temporalităţii, al îngrijorării şi al libertăţii.

Este deci absurd să spunem: omul e şi altceva decât o fiinţă raţională. Fiind ceva raţional, el este tot ce este, chiar şi ce, aparent, va fi el dincolo de raţiune. Omul e raţional chiar în absurdul său, chiar în exces. De aceea şi e absurd (se poate sinucide, de pildă), pentru că e raţional. Cele ale firii nu sânt absurde, nu cunosc nici o formă de-a absurdului nostru uman. Împotriva „descriptivului“ modern, împotriva antropologismului acestuia, care doar cu numele mai este filozofic, împotriva tendinţei, caracteristice lumii de astăzi, suficientă în modestia ei, de a pretinde că nu ştie o mulţime de lucruri, şi în primul rând că omul îi este „fiinţă necunoscută“, filozofia trebuie să aducă înţelegerea deplină a ceea ce se ştia sau se presimţea demult, de vreme ce s-a spus cu exactitate încă demult. Iar aşa cum Heidegger găseşte în legenda antică privitoare la Cura o confirmare preontologică a existenţialismului său, la fel trebuie să facă filozofia de astăzi, în măsura în care sarcina ei este cu adevărat de a gândi conceptul de raţiune: să găsească în definiţia omului ca animal raţional confirmarea sensului plin al raţiunii. Numai o raţiune orientată poate restitui omului deplinătatea şi demnitatea sa. După cum numai prin înţelegerea *orientării*.raţiunii ne pare filozofia în stare să regăsească unitatea dintre spirit şi fiinţă, restituind filozofia spiritului unei filozofii a fiinţei şi recăpătând astfel, o dată cu unitatea de sine, poziţia ei centrală în sânul culturii.

De aceea, schema ultimă pe care o găseam pentru mişcarea dialectică, schemă ce se reducea la pură vectorialitate



este şi cea mai potrivită, nu numai pentru cercul dialectic, dar, prin acesta, pentru raţiune însăşi. Soluţia pe care o aduceam, în ce priveşte tabla kantiană a categoriilor, pentru deducţia acestora şi a judecăţilor corespunzătoare, lua o simplă formă provizorie, cu cercul, înăuntrul căruia se desfăşurau toate momentele, regăsindu-se toate în sânul aceleiaşi raţiuni de unde purceseseră. „Cercul“ raţiunii ne apare acum, după ce am cercetat mişcarea ei dialectică şi sensul ei de orientare obligatorie, drept o expresie mult prea statică. Schematizând din nou lucrurile, vom reprezenta soluţia noastră, pentru deducţia kantiană, într-astfel:

$$\text{Raţiune} \rightarrow \frac{\text{Tabla}}{\text{categoriilor}} \rightarrow \frac{\text{Tabla}}{\text{judecăţilor}} \rightarrow \text{Raţiune}$$

indicând că totul este orientat spre raţiune, inclusiv raţiunea însăşi.

Schema aceasta vectorială unifică acum momentul iniţial al filozofiei spiritului, pe care-l găseam concretizat în tabla categoriilor, cu momentul ei final, care este dialectica hegeliană. Şi încă mai mult: schema exprimă, o dată cu aspectul kantian şi cel hegelian al filozofiei spiritului, sensul raţiunii care, dincolo de formalismul ei (momentul kantian) ca şi de mecanismul ei (momentul dialectic), este viaţa specifică fiinţei umane, cu categorii dar şi cu „existenţialii“ (cum vroia Heidegger), cu mişcare dialectică dar şi cu „eşec existenţial“. Dacă o conştiinţă filozofică se învecinează întotdeauna istoriceşte cu o conştiinţă tragică, e pentru că filozofia şi tragicul sânt cele două feţe ale luciditǎţii raţionale.

Iar totul ţine, după câte ni s-au vădit, de caracterul esenţial de orientare al raţiunii. Ni se pare, de aceea, că primul lucru de făcut este, pentru a redeschide astăzi calea filozofiei, de a combate ethosul neutralităţii, care comandă sensibilitatea filozofică modernă şi duce la atâtea forme de înţelegere vecine cu nefilozofia. Ar trebui deci instituit un ethos al orientării.

Dar *trebuie* el instituit? Nu se exprimă el permanent, dincolo de sterilitatea neutralităţii, în tot ce este fecund — uneori însă şi primejdios — în opera raţiunii? Căci ori de câte ori este raţiunea în joc (iar în cazul fiinţei umane, ea este întotdeauna în joc, numai că prea des fără conştiinţă de sine, deci fără conştiinţa filozofică) orientarea raţiunii poate fi făcută evidentă. Grecii spuneau că orice formă de viaţă e o formă de intenţionare, pe care ei o numeau Eros; totul aspiră către ceva, determinat sau nu, fiecare fiinţă îşi are *daimon*-vl ei. Iar în termenii — dar nu şi cu nepăsarea filozofică a lui

Goethe — s-ar putea spune: este peste tot în lume o formă ori alta de demonie. Socotim însă acum, la capătul confruntării raţiunii filozofice cu raţiunea filozofiei spiritului, că demonia aceasta ca şi universală ţine încă de raţiune, şi anume de caracterul raţiunii de a fi orientată. Raţiunea trebuie înţeleasă în chip viu, ca o formă de trimitere către, nu de înregistrare şi filtrare a ceva. Aşa fiind, raţiunea e partizană. E sectară, fanatică, exclusivistă. Dar e sectară şi fanatică pentru fiinţă. E partizană (de la parte, părtinitoare) pentru întreg, pentru ea însăşi.

. De aci până şi eşecul raţional, în mizeria noastră infraumană. Căci mizeria omului ţine prea adesea tocmai de faptul că el este fiinţă raţională şi că, neajungând la raţiunea deplină, el păstrează totuşi sensul de orientare şi deci fanatismul raţiunii. Oriunde e o jumătate de raţiune, în joc e fanatismul ei întreg. Formele noastre individuale de nebunie — şi fiecare viaţă apare celorlalţi ca o formă de insanitate — ţin şi ele, în realitate, de raţiune. De ce să-i înţelegem adesea pe ceilalţi ca fiinţe absurde, sau teratologice, şi să nu vedem ce şi cât este raţiune în ei? Am putea surprinde atunci că principiul motor, nu numai general dar şi individual uman, se dovedeşte a fi ordinea raţiunii, a acelei raţiuni care e întotdeauna fanatică pentru ea însăşi, chiar când nu e cu adevărat ea însăşi.

Filozofia nu are, atunci, să arate că raţiunea e orientată, dacă într-adevăr fiinţa umană aşa o pune în joc, sau aşa este ea însăşi pusă în joc de raţiune întotdeauna, iar ethosul orientării nu ar avea nici el să fie instituit, ci doar înţeles până la capăt. Poate că, în ciuda neutralităţii, fiinţa umană trăieşte permanent sub acest ethos, chiar atunci când manifestă ethosul neutralităţii. Căci neutralitatea e în definitiv şi ea o formă de fanatism, cel al lipsei de fanatism, sau măcar o orientare, cea de a refuza permanent orice orientare. Misiunea filozofiei nu este deci de a arăta că raţiunea este orientată, ci, desprinzând orientarea ei de fapt, de a arăta *cum* trebuie să fie ea orientată. Filozofia e sortită, ca fiind conştiinţă a raţiunii orientate, să arate către *ce* este cu adevărat orientată raţiunea. Ea singură duce până la capăt mişcarea raţiunii, făcând-o să nu rămână simplu impuls raţional şi simplu fanatism al consecvenţei, ci luminând întreaga ei desfăşurare către împlinirea întregului ei rost. În sensul acesta, nu numai regii ar trebui să fie filozofi, cum s-a spus, dar fiecare fiinţă umană, purtătoare de raţiune cum este, nu se poate împlini decât prin „filozofare“.

În această din urmă privinţă, timpul nostru pare să aducă semne favorabile. Revenirea gândirii filozofice la problematica ontologică;

interesul apropiat, nu numai spectacular, pentru filozofia greacă; pe de altă parte, actualitatea, prin și chiar dincolo de marxism, a hegelianismului; într-un cuvânt năzuința de a împleti problematica rațiunii cu cea a ființei — iată tot atâtea trepte către o intrare în ordine. Și chiar atunci când aceste tendințe lipsesc, în totul sau în parte, rămâne, în conștiința timpului nostru, un indiciu care ne pare prin el însuși în stare să manifeste năzuința de regăsire a modului propriu al filozofiei: este conștiința că filozofia poartă răspunderea pentru tot ce se întâmplă sau nu se întâmplă în lumea omului, și deci pe lume. Fie că e vorba de sensul moral-politic al rânduielilor noastre omenești, fie că e vorba de cunoașterea științifică și de orizontul ei teoretic, ca și de înțelesul și uneori primejdiile aplicării ei; fie că e în joc omul desfătării artistice sau al frământării religioase —, pentru conștiința contemporană a devenit tot mai limpede că în *modalitatea filozofiei* se întemeiază și se împlinesc toate acestea. În toate este vorba de un „sens“, care se cere dus până la capăt, adică transpus pe registrul filozofiei. Lucrurile astea au sau nu au sens, rațiunea este totul sau atunci nu este nimic, ceva răspunde pe deplin sau atunci nimic nu răspunde de lumea aceasta.

Conștiința acestei răspunderi a filozofiei apare măcar negativ, printr-o critică, de tip aproape rousseauist, adusă ideilor filozofice. Ideile, se spune, sânt vinovate de haosul în care ne aflăm; ele ne-au scos din echilibrul nostru firesc și ele otrăvesc permanent o lume, care și-ar găsi o așezare, dacă rațiunea umană, câtă este, n-ar fi în permanent neastâmpăr. Dar aceasta e critica nefiiozofului la adresa filozofiei; fața negativă a răspunderii filozofiei. O asemenea critică e poate departe de a fi precumpănitoare astăzi, dar chiar ea dovedește gravitatea jocului filozofic. Filozofia nu mai apare și în orice caz nu mai e resimțită ca o simplă chestiune de specialitate.

Este ca și cum peste tot, sub o formă negativă sau pozitivă, pe niveluri inferioare sau adecvate, s-ar face în sfârșit resimțită, în conștiința contemporană, aspirația către ființă. Sentimentul răspunderii, pe care o poartă filozofia, către ordinea ființei trimitea. De aceea și puteam privi conștiința nefilozofică a acestei răspunderi drept un indiciu, alături de celelalte indicii strict filozofice, de revenire la problematica ființei. Laolaltă, urmărirea problematicii ființei și sentimentul de răspundere pe care-l poartă filozofia pentru ce se cunoaște și cât se cunoaște reduc gândirea filozofică de azi la tema platoniciană a urmărilor pe care le are, pentru întregul vieții — și pentru celelalte vieți — filozofarea noastră.

Dar *ființa nu este un imediat.* Totul ne pare a ține, în filozofie, de această așezare a noastră față de ființă. Filozofia spiritului, în întregul ei, poate acum apărea drept expresie a acestei distanțări a noastră față de ființă, adică a noastră ca și de noi înșine. Într-un sens *sântem* ființă, dar în sensul deplin nu facem dccât să urmărim — prin cunoaștere și desfășurare de viață spirituală — a o fi. Cu alte cuvinte, sântem tot timpul ca și întru ființă. Iar filozofia spiritului a arătat că aceasta e condiția dialecticului tematic: de a pune tema la începutul și la sfârșitul desfășurării dialectice.

Dacă ființa nu e un imediat, adică este temă prin excelență, înseamnă că rațiunea noastră, înăuntrul ființei și ea, va fi statornic orientată către aceasta. Printr-o asemenea orientare a rațiunii se legitimează dialectica de cercuri. Cercul ființei, înăuntrul căreia se desfășoară existența noastră spirituală, este astfel cel care îndreptățește o dialectică de cercuri. Așa cum cercul devenirii întru ființă se răsfrângea, cu ecouri mai puternice sau mai stinse, în fiecare din disciplinele fundamentale ale filozofiei, la fel și acum, filozofia spiritului, ca expresie a unității de conștiință, regăsește în ea însăși, dacă e dusă până la capăt, cercul ontologic.

Ce sens va mai putea avea acum să gândim spiritul *împotriva* ființei, fără de ea? Spiritul ne este dat tocmai pentru că, ieșiți ca ființe umane din condiția firii, năzuim către plinătatea și trăinicia ființei. Spiritul este această *distensio*, acest Eros, această procesualitate, cu alte cuvinte această mijlocire — pe care doar filozofia o face organizat — spre ceea ce nu ne e dat în chip nemijlocit. Filozofia spiritului se deschide astfel către filozofia ființei.

III. Cercul în filozofia fiinţei

DEVENIRE ŞI FIINŢĂ

Avem astfel o a doua garanţie că devenirea întru fiinţă are sens. Într-adevăr, de aci am pornit: de la necesitatea de a găsi cercul devenirii întru fiinţă reflectat peste tot în filozofie. Formal, filozofia se dovedea a nu fi posibilă decât în cerc; material, ea nu era posibilă decât în măsura şi acolo unde percepea devenirea întru fiinţă. Aceste două condiţii se întruneau de la sine: devenirea întru fiinţă implica prin ea însăşi schema cercului. Ca atare, condiţia deplină de posibilitate a filozofiei ne apărea a fi: cercul devenirii întru fiinţă. Ca o primă garanţie că aşa stau lucrurile, desprindeam, în fiecare din cele patru discipline filozofice principale, ecoul devenirii întru fiinţă. În ordinea fundamentării, am putea spune: faptul acesta este o garanţie de valabilitate pentru disciplinele filozofiei. În ordinea expunerii, eram siliţi să spunem: faptul e o garanţie cum că devenirea întru fiinţă are sens.

Cu filozofia *spiritului* am căpătat o a doua garanţie. De astă dată nu actele conştiinţei filozofice erau în joc, ci conştiinţa aceasta însăşi, în unitatea ei; iar şi de astă dată devenirea întru fiinţă era activă. În timp ce însă în filozofia generală cercul devenirii întru fiinţă putea fi relevat fără prea multă greutate, chiar dacă nu se ivea decât sub forma unui ecou, în filozofia spiritului prezenţa lui putea părea cu atât mai discutabilă cu cât era tocmai vorba de o filozofie în care se elimina de la început orice problematică a fiinţei. De aceea, regăsirea cercului ontologic avea să fie acum mai laborioasă, în primul moment, cu tabla categoriilor, ea putea apărea mai degrabă o fericită potrivire de termeni; după aceea, cu mişcarea dialectică, regăsirea cercului metafizic putea încă apărea drept dublarea tipului dialectic obişnuit cu un alt tip dialectic, unul în cerc; şi aceasta cu atât mai mult cu cât exemplele de cercuri dialectice erau luate din alte planuri decât cele ale dialecticii obişnuite; până ce, cu legitimarea dialecticii de cercuri, devenea vădit că raţiunea nu îngăduie *două* mişcări dialectice, ci impune una singură, care de altfel, cu o cercetare chiar sumară, se găsea de la început îndărătul celei aparente în hegelianism. În felul acesta, ceea ce putea părea surprinzător în primul moment, pretenţia de a regăsi cercul

ontologic în filozofia spiritului, sfârșea prin a fi o explicație pentru această filozofie însăși.

În definitiv, ceea ce aduce filozofia spiritului este, după primul moment, oarecum static, al kantianismului, o afirmare din ce în ce mai accentuată a devenirii spiritului (și cu ea a realului). Dar afirmarea era ea aci cu adevărat întemeiată? Nu era mai mult o exigență? Nu era, la Fichte, un act deliberat pe plan filozofic, acela de a pune în mișcare spiritul, spre a obține categoriile kantiene, care-i apăreau supărătoare în gata făcutul lor? Nu ajungea Hegel, tot voit, la scoaterea antinomiilor din fixitatea echilibrului și convertirea lor în dialectic? Ce oare obligă la viață spiritul și, cu el, realul?

Hegel va răspunde: contradicția. Dar iată, tocmai aceeași contradicție ducea la o înfundătură în criticism, deci prin ea însăși nu e izvor de viață; poate fi și izvor de curmare a vieții. Principiul motor nu este, prin ea însăși, contradicția, ci, așa cum ne-a apărut, *orientarea.* Contradicția e doar un moment al orientării, tocmai momentul în care orientarea riscă să se piardă și să cadă în formalul logic. *Da*-ul este viața, cascada aceasta de *da*-uri pe care o desfășoară spiritul și realul, de-a lungul devenirii către ființă. Dar *da,* cu *nu*-urile pe care el abia le face posibile, este expresia orientării.

Cât de limpede devine filozofia spiritului, prin acceptarea acestei orientări. În loc ca însufleţirea să fie o exigență filozofică, ea capătă acum o întemeiere. Conceptul hegelian, cel care face posibilă, cu viața lui, întreaga *Logică,* de ce altceva ar fi în mișcare? Conștiința devenirii întru ființă explică viața conceptuală, pe care hegelianismul doar o pune sau o presupune. Distanța de ființă ne-a apărut ca fiind spiritul însuși, *distensio*. În această perspectivă, viața e mai mult decât firească: e datul spiritului, spiritul însuși. În schimb Eul absolut al lui Fichte sau Spiritul lui Hegel ies doar *pro-causa* din echilibrul lor. „În sinele“ hegelian nu ar avea nevoie, în principiu, să treacă prin „pentru sine“ spre a da acel „în și pentru sine“ (sinteza), căci tocmai acest lucru denumește filozofia prin „în sine“: ceea ce are echilibru, ceea ce se odihnește întru sine, ceea ce nu are nevoie de altceva, fiindu-și suficient sieși.

Singură *orientarea,* cu fundalul ei, devenirea întru ființă, ne par a putea să explice de ce totuși logicul hegelian este viață și nu îngheț. Așa cum tot ele ne fac să înțelegem neîncetat reluata afirmație că nu e valabil decât întregul, ținta cu întreg drumul parcurs. Căci, într-adevăr, ce sens are (decât de exigență filozofică) o asemenea afirmație, altundeva decât în tematic? Numai o gândire tematică, nu și una thetică, deci numai o gândire care

recunoaşte deschis orientarea şi, în ultimă instanţă, necesitatea cercului metafizic, poate susţine această supremă exigenţă a hegelianismului.

Conştiinţa devenirii întru fiinţă nu vine deci numai să se juxtapună, cu temele şi mişcările ei, unei filozofii a spiritului. Ea *este* filozofia spiritului, în nemărturisitul ei. Acum vom putea cu adevărat spune: nu faptul că peste tot filozofia arată urmele devenirii întru fiinţă o justifică pe aceasta, ci devenirea întru fiinţă, cu conştiinţa ei — care ne pare a fi raţiunea însăşi — justifică filozofia.

Dar ce devine astfel filozofia? Întrucât pe o asemenea conştiinţă se sprijină cu adevărat cultura şi fiinţa umană însăşi, conştiinţa devenirii întru fiinţă se dovedeşte a fi măsura omenescului. Ea este, restrâns înţeles, cheia filozofiei, raţiunea; dar fiind cheia filozofiei, ea este, larg înţeles, principiul adânc al omului de cultură şi al fiinţei umane. Şi e firesc să fie atât de mult, de vreme ce doar prin ea omul îşi dă seama că ar putea scoate sau vedea scoasă firea din starea ei de fire şi a o înţelege în starea de fiinţă. Devenirea întru fiinţă exprimă tocmai această năzuinţă de ieşire din devenire întru devenire şi intrarea în condiţia fiinţei.

Ce este deci filozofia? Fără îndoială că ea ne apare drept exerciţiu al raţiunii (pentru noi conştiinţă a devenirii întru fiinţă). Dar fiind aşa, este ea altceva decât un simplu îndemn, năzuinţa către o împlinire ideală?

Ajunşi în punctul acesta, ne pare limpede că va trebui o *a treia garanţie* pentru faptul devenirii întru fiinţă. În definitiv, am vorbit tot timpul despre *conştiinţa* devenirii întru fiinţă. Dar devenirea întru fiinţă ce este? Dacă nu ajungem până la această întrebare, am putea înţelege strâmb lucrurile. Am putea fi ispitiţi să găsim unul din sensurile clasice, dar vinovate, ale filozofiei, cel mai curent dintre sensurile ei, anume cel de „mângâiere“ adusă de ea. „Nu vă lăsaţi ispitiţi de cele trecătoare, ar părea să spună, o dată cu Boeţiu, filozofia, din perspectiva devenirii întru fiinţă în care se aşază. Nu vă angajaţi în cele ce se nasc şi pier, nici în cunoaşterea lor zadarnică, sau proslăvirea lor prin artă, la fel de zadarnică. Scoateţi lumea, prin cultură, din condiţia ei precară şi proiectaţi-o în absolutul fiinţei.“ E ca şi cum rolul filozofiei s-ar reduce la misiunea de a deosebi între două deveniri, una bună şi alta rea, iar o dată făcută această deosebire, filozofia ar veni sa îndemne conştiinţa umană către devenirea cea bună, sau s-o consoleze când s-a lăsat, o dată cu restul lumii, captată de cea rea. Filozofia ar mângâia fiinţa umană, ca pe Boeţiu în închisoarea unde l-au aruncat

ispitele și deșertăciunile lumii. Acesta să fie sensul filozofiei, unul exhortativ și consolator?

Avertismentul lui Hegel e de o permanentă actualitate: „Filozofia trebuie să se ferească a fi consolatoare“. Nu pentru a alina sau înfrumuseța cât de cât spectacolul lumii s-a ivit filozofia. Ea ar fi astfel străină de lume, ceva *față de* lume, despre ea, când în realitate ea este, sau trebuie să fie, rânduiala ei regăsită. Iar aci se ivește problema în fața căreia a trebuit, într-un fel ori altul, să se așeze orice gândire filozofică: ce face omul prin cultură și filozofie, contemplă lumea, sau o „transformă“, cum s-a spus, o împlinește în ce-l privește și îi regăsește împlinirea? Ce face — în termenii noștri — filozofia: vorbește *despre* devenirea întru ființă sau aduce ea însăși devenire întru ființă?

Aci apare necesitatea filozofiei, a oricărei filozofii, de a sfârși prin a fi una a ființei. În felul acesta vom putea căpăta *cea de-a treia garanție.* În cazul de față într-adevăr, dacă oprim desfășurarea de idei în punctul acesta, dacă așadar ne mulțumim a fi dovedit că orice conștiință filozofică este una a devenirii întru ființă, nu vom fi reușit a dovedi decât că filozofia e o exigență nobilă a ființei umane, o exigență care în subsidiar explică lucrurile *ca și cum* ar reflecta o devenire întru ființă — și atâta tot.

Este destul să deducem până la un asemenea înțeles extrem lucrurile, spre a vedea că *nu* acesta este în realitate sensul filozofiei. Să fie ea un simplu joc care reușește? o simplă explicație artificială, fiind făcută dintr-o perspectivă artificială, suprainstituită? E adevărat că filozofia aduce conștiința unui „trebuie“, deci ar putea părea că se înscrie de partea idealului. Numai că acest trebuie nu funcționează de dincolo de lume, într-un *topos noetos*, ci *este* lumea, în speță lumea umană însăși, în posibilitatea ei de a fi, respectiv de a nu fi. De aceea, orice filozofie face, ca la Hegel, trecerea de la „conștiința despre ceva“, care ar trebui să fie adevărul și ordinea, la „conștiința de sine“, care *să fie* adevărul și ordinea. Aminteam mai sus cum știe Platon să desprindă răspunderea în care se angajează astfel ființa umană, iar conștiința acestei răspunderi, pe care o poartă actul filozofic, era aproape tot atât de largă cât conștiința filozofică. Orice conștiință filozofică deci va trebui în ultimă instanță să facă trecerea de la conștiința *despre* ce este la conștiința a ce este ea însăși. Conștiința despre devenirea întru ființă ar trebui *să fie* devenire întru ființă.

Ce înseamnă aceasta? Înseamnă, în primul rând, o ieșire din condiția firii, care n-are conștiința devenirii ei, cu atât mai puțin a devenirii întru

ființă. Dar aceasta e prea puțin, de vreme ce simpla conștiință poate fi și conștiință teoretică, conștiință despre. Trebuie să însemne, în al doilea rând, tocmai ieșirea din modul teoretic. Și într-adevăr, am arătat (în lucrarea inedită *Introducere la devenirea întru ființă)* că, față de știință și, în genere, față de cultura științifică a omului modern, care tind să-l închidă într-un univers *teoretic*, filozofia apare astăzi — fiindcă a fost așa întotdeauna — ca o ieșire din teoretic, cu alte cuvinte ca o angajare a subiectului de filozofare într-o lume a ființării, în orice caz una extrateoretică. Conștiința aceasta de sine — o vedeam — lua trei forme: conștiința existenței omului (a sinelui), cea a îngrădirii sinelui și cea a posibilității de depășire a îngrădirii sinelui. Acum, în lumina devenirii întru ființă, putem înțelege mai bine aceste trei momente. Primul ar corespunde tocmai trezirii rațiunii în om; al doilea moment, îngrădirea, ar corespunde rațiunii în versiunea spiritului fără ființă; pe când al treilea reprezintă ecoul viu, în conștiința umană, al ființei.

Dar conștiința de sine ca atare, ieșită din condiția teoreticului, e doar un moment *de început* al filozofării. O dată asigurată, o dată stăpână pe certitudinile ei, filozofia vrea mai mult: nu doar să scoată din teoretic, ci să se angajeze în ordine, în speță în ființă. De unde deci la început primul tip de certitudine, cel al existenței sinelui, era hotărâtor, ultimul dând doar „certitudini de ideal“, acum certitudinile date de posibilitatea de a ieși din îngrădire sânt cele care ne vor părea să califice, în propriu, actul filozofic. Devenit posibil, actul de cunoaștere filozofică vrea să fie de instituire în sânul lumii. Vrea să ducă dincolo de îngrădire, la ființă. Deci nu simplă conștiință; nu conștiință de sine; ci afirmare a ființei.

Acum abia regăsim sensul plin al actului filozofic. Actul acesta se petrece în cerc; el nu e posibil decât ca un cerc de cunoaștere. Dar fiind cerc — și dovedindu-se material, cu devenirea întru ființă, un cerc valabil — el este mai mult decât un act de cunoaștere. Dacă teza a doua a lui Gorgias, cum că nu putem *cunoaște* ființa, este înfrântă, atunci și teza întâia, cum că „nu există nimic“, va cădea. Cunoașterea filozofică vine permanent să arate că există ceva: ceea ce se cunoaște și atât cât se cunoaște. Spusa noastră românească, „dacă n-ar fi nu s-ar povesti“, este perfect adevărată în planul gândirii filozofice. Dacă nu ar exista ordine și ființă, nu s-ar putea închega o poveste în jurul lor. De vreme ce se povestește despre ele înseamnă că sânt. Iar într-un fel, tot ce se povestește despre ele *este*.

Dar atunci tot ce desfășoară filozofia, cu naraţiunile ei, este cu adevărat? Toate basmele acestea ale istoriei filozofiei sânt de luat drept ceea ce se dau, ca exprimând şi realul? Într-un sens, oricât de straniu ar părea lucrul, aşa va trebui să fie; iar Hegel a arătat bine, în *Prelegerile* sale, că toate aceste viziuni sistematice ţin laolaltă, într-o istorie a spiritului. Într-adevăr, chiar din perspectiva noastră, toate ne-au apărut că istorisesc, în ultima instanţă, acelaşi lucru, felul cum particularul *este* universal; firește, „toate“, în măsura în care vor să se ridice până la rangul de filozofie şi nu rămân dualisme de pildă, adică simple „concepţii despre lume“. Pentru idealismul german, de asemenea, în orice gândire speculativă autentică se manifestă un acelaşi lucru, identitatea dintre raţiune şi fiinţă. Prin urmare, nu e chiar atât de scandalos de spus în materie de filozofie: dacă n-ar fi nu s-ar povesti — de vreme ce e vorba peste tot despre aceeaşi poveste.

Reluând însă, pe registrul filozofic pur, pe „dacă n-ar fi nu s-ar povesti“, regăsim modalitatea permanentă a filozofiei fiinţei, care este *argumentul ontologic*. Cercul din filozofia fiinţei este, în felul său, însuşi argumentul ontologic. Oricât de compromis ar apărea acest argument, în ultimă instanţă cu critica atât de categorică a lui Kant, va trebui să spunem — de astă dată iarăşi împreună cu Hegel — că pe el trebuie să se sprijine, până la urmă, gândirea filozofică.

*

Argumentul ontologic afirmă că, dintre toate conceptele, cel de fiinţă (de fiinţă desăvârşită, se spune din primul moment) este cel care implică neapărat şi fiinţarea. Natura fiinţei ar face ca fiinţa să fie; în înţelesul ei este cuprinsă nota fiinţării. Nu poţi avea conceptul de om fără a avea în chip necesar nota raţionalităţii; omul poate să nu existe, dar dacă este, aşa este el, raţional. Nu poţi avea conceptul de zeitate fără să ai în el.nota nemuririi; în fapt, zeităţile nu fiinţează, dar dacă ar fi, aşa ar trebui să fie, nemuritoare. Conceptul de fiinţă, la rândul său, implică fiinţarea. Nu poţi avea conceptul de fiinţă fără ca el să fie fiinţător. („Eu sânt cel ce sânt, sânt cel ce sânt fiinţător“, era locul cunoscut de care aminteam mai sus ca exprimând judecata absolută şi categoria autonomiei.) Dintre toate înţelesurile sau conceptele gândirii, el e singurul care, de vreme ce este gândit, *are* fiinţă. Nu poţi spune ca la zeitate: dacă ar fi. Ci aşa este fiinţa, ca fiinţând. Felul ei de a fi gândită e de a fi realizată. Toate celelalte concepte sânt ceva şi au *în plus* fiinţarea, când o au. Fiinţa, însă, nu este fără fiinţare. Dacă nu e

ființătoare înseamnă că nu ai conceptul corect de ființă, că nu gândești așa cum este. E ca și cum ai gândi omul fără rațională, sau zeitatea fără nemurire: nu le gândești pe acestea, în fapt. Deci: dacă n-ar fi nu s-ar povesti — acesta este argumentul ontologic. De vreme ce se povestește, este. De vreme ce ai conceptul de ființă, ea este.

Numai că — iar aci gândirea filozofică de astăzi poate veni să facă într-adevăr utilizabil argumentul ontologic — ceea ce gândești nu trebuie să fie conceptul de ființă desăvârșită, cum vrea argumentul clasic, ci cel de ființă (sau echivalentul lui), cum vom vedea îndată. Gândirea teologică, în sânul căreia apărea întâi argumentul ontologic, nu-și punea problema ființei ca ființă, în puritatea ei, ci privea ființarea doar ca un atribut al divinității, voind să arate că divinitatea ființează. Argumentul ontologic suna astfel: în conceptul de „ființă“ desăvârșită (dar unde *nu* ființa interesa, de vreme ce putea fi alt termen de ordinul generalității ei, de pildă, „realitate desăvârșită“) intră ca o notă de desăvârșire și faptul de a fi. Deci *desâvârșirea* o interesa. Dacă concepem ceva ca desăvârșit, spune argumentul ontologic, ca având toate „calitățile“, trebuie s-o aibă și pe cea de a fi. Aceasta înseamnă: 1) că gândim în chip exhaustiv realitatea desăvârșită 2) că ființa — respectiv atributul ei esențial, ființarea — nu poate lipsi din acest ansamblu. Nu e gândită în ea însăși ca necesară, dar e „întâlnită“ cu necesitate, de vreme ce pui întreg ansamblul calităților din care ființarea face și ea parte.

Sub forma aceasta, deci, argumentul ontologic nu ni se pare utilizabil; și el nu este cu adevărat „ontologic“, în al doilea rând.

Într-adevăr, argumentul acesta presupune că mintea are un concept, cel de desăvârșire, ba încă cel de desăvârșire în sensul comprehensiv, care cuprinde toate notele desăvârșirii, deci și ființarea. În fapt, cugetul nostru nu poate avea un asemenea concept; acesta e un simplu ideal, o năzuință de cunoaștere și atâta tot. Întreaga teologie negativă vine să arate tocmai că inteligența umană nu are înțelesul desăvârșirii. Cât despre înțelesul unei desăvârșiri de comprehensiune, prin enumerarea tuturor desăvârșirilor, intelectul nostru îl are tot atât de puțin pe cât are conceptul pozitiv al unui infinit de comprehensiune. Iar o a treia dovadă că nu putem avea conceptul realității desăvârșite, cum vrea argumentul ontologic clasic, o poate da tocmai nota ființării; argumentul ontologic obișnuit enumera printre desăvârșirile pe care trebuie să le aibă divinitatea și faptul de a ființa. Dar ce este ființarea, pentru intelectul uman? Este cu adevărat o stare de

desăvârșire? Putem noi concepe fiinţarea în desăvârșirea ei? Nu o socotim tocmai ca o formă inferioară, ca o nedesăvârșire, „cădere în lume“, fiind o adevărată problemă deschisă, pentru cugetul nostru, să închipuie cum poate fiinţa absolutul fără să degradeze?

Prin urmare, argumentul ontologic nu e utilizabil în formă clasică, pentru că implică un concept de desăvârșire pe care nu-l putem avea în chip pozitiv. Şi de altfel, — iar aci trecem la al doilea punct — este el cu adevărat argument *ontologic,* în forma aceasta? El se preocupă de divinitate şi atributele ei, nu de fiinţă, găsind, cum am văzut, fiinţarea ca o simplă notă în comprehensiunea conceptului de divinitate. Un adevărat argument ontologic însă ar trebui să se oprească în chip exclusiv asupra fiinţei. Firește, cel medieval era argument pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu; deci nu se putea cere altceva decât face. Dar semnificaţia filozofică pe care o desprinde gândirea ulterioară prin acest argument face ca centrul lui de greutate să se deplaseze: el nu mai trebuie să fie argument pentru conceptul de divinitate, ci pentru cel de fiinţă. Să fie argument ontologic pur, nu teologal ontologic.

Părăsind deci argumentul ontologic în forma lui clasică, să luăm conceptul de fiinţă în el însuşi, nu cel de fiinţă desăvârşită. Un autentic argument ontologic ar căuta să stabilească necesitatea fiinţării, prin simpla gândire a conceptului de fiinţă. Fiinţa *este* cu necesitate. De vreme ce e gândită, ea este. Dar aceasta este tocmai gândirea eleată. Argumentul ontologic, sub forma lui pură, a fost folosit cu mult înainte de a lua haina teologală. Dacă însă recunoaştem argumentul ontologic în gândirea eleată, atunci din nou îi dăm o formă care să-l facă inutilizabil. În speţă, sfârşim la un impas similar cu cel la care ne ducea forma lui teologală. Într-adevăr, deşi de astă dată, cu gândirea eleată, nu mai este în joc fiinţa perfectă, ca divinitate, ci fiinţa pur şi simplu, până la urmă fiinţa aceasta se va dovedi şi ea perfectă, chiar dacă nu va mai purta numele divinităţii. Fiinţa prin ea însăşi este desăvârşire — aci duce eleatismul. Nu mai e de astă dată o desăvârşire comprehensivă, o totalizare de desăvârşiri; dar prin ea însăşi e sortită să aibă atribute absolute; să fie fără început şi fără de încetare, deci să fie veşnică; să fie fără posibilitate de corupere, deci incoruptibilă; să fie fără pluralitate, deci una. La ce ducea un asemenea concept de fiinţă? S-a arătat pe drept cuvânt: la un alt fel de teologie negativă. Argumentul ontologic al eleatismului „reuşea“ atât de bine, încât făcea fiinţa să fie dincolo de măsura înţelegerii omeneşti. Nu se putea face astfel decât: fie

slăvire a ființei inefabile, fie simplă proclamare tautologică a ei: Unul este, sau Unule, Unule… în felul eleatului pe care îl menționează o anecdotă a istoriei.

Așadar nici sub forma sa pură, argumentul ontologic nu pare cu adevărat utilizabil. Ceea ce complică lucrurile și aci este caracterul desăvârșirii. Este, fără îndoială, în conceptul de ființă, o tendință specifică de a fi dusă până la capăt, până la desăvârșire. De aceea se și putea căuta desăvârșirea ființei în divinitate. Ființa apare de la început ca o calitate (cum e și la Hegel); ea este, într-un sens, la greci cel puțin, calitatea prin excelență, binele. A fi un lucru bun, o vedeam, însemna a avea un plus de ființă. Așa fiind, ea alunecă în chip firesc spre idealizare. Dar ispita aceasta este legitimă doar la *capătul* filozofiei. Nu se poate începe, nici gândi cu ea. Un argument ontologic care proiectează de la început ființa în absolutul ei nu mai este argument, adică desfășurare de idei: este ipostazare ontologică. Ființa nu poate fi gândită în desăvârșirea ei. Dacă doar divinitatea *este* cu necesitate, sau doar ființa desăvârșită, atunci lumii nu-i rămâne decât să nu fie; să fie părelnicie, ca la Parmenide.

Și totuși, pentru și în lumea aceasta se pune problema ființei. De aceea, argumentul ontologic, spre a sluji într-adevăr gândirea filozofică, trebuie readus la nivelul *acestei* lumi. Dincolo de forma lui clasică, teologizantă, și de cea eleată, riguros dar ineficient filozofică, argumentul ontologic trebuie să ia o a treia formă, care să facă din el un progres de gândire și nu o nobilă interdicție a ei. Iar în lumina celor de mai sus, ni se pare că el poate lua această de *a treia formă.* Dacă e adevărat că ființa nu poate fi o teză pentru gândirea noastră, că este numai o *temă,* și anume tema prin excelență, atunci argumentul ontologic nu va putea da ființa, ci deschiderea către ființă. Ceea ce este, pentru noi, e ceea ce devine întru ființă. Nu gândim ființa, ci doar devenirea întru ființă. *Este* deci tot ce are devenirea întru ființă. Căci ființa nu este un dat, cu atât mai puțin unul desăvârșit, ci tocmai o temă. O gândim înăuntrul tematicului și o realizăm prin modul tematicului. Argumentul ontologic trebuie să spună: nu conceptul de ființă este cu necesitate, ci conștiința devenirii întru ființă *este* devenire întru ființă.

Dar — și aci e toată problema — cum se poate face trecerea de la conștiința unui lucru la existența lui? În argumentul ontologic obișnuit, trecerea aceasta părea posibilă în măsura în care, în esența gândită a ceva, era cuprinsă în chip necesar nota existenței. Ceva exista deci cu necesitate

„logică“. Dar o asemenea esenţă nu putea fi gândită în chip pozitiv, de vreme ce şi într-un caz şi într-altul se ajungea la ceva desăvârşit. Acum însă nu mai e vorba de ceva desăvârşit, nu mai e vorba nici măcar de un lucru determinat care să existe cu necesitate, ci de o stare; în sfârşit, nu mai e vorba nici chiar de simplă gândire, concept, ci de *conştiinţa* unei stări. Iar sorţii de existenţă sânt atunci alţii. Dacă gândeşti un lucru, dacă concepi ceva anumit, critica lui Kant cu o sută de taleri gândiţi, care nu sânt şi o sută de taleri reali, ar putea, deşi destul de grosolană, să fie nimerită. Dar devenirea întru fiinţă nu e un lucru, ci o stare; şi nu e gândită ca o esenţă conceptuală, ci e cel mult esenţializare a devenirii. De ce, chiar sub această formă, ea să existe în chip necesar? De ce nu s-ar putea să fie conştiinţă a „devenirii întru fiinţă“, întâmplată undeva, într-un Olimp oarecare? De ce să nu fie conştiinţă despre?

Pentru că e cu adevărat conştiinţă şi nu simplă cunoştinţă, luare de act, pentru că e conştiinţă a devenirii, iar nu conştiinţă a devenitului în altă parte. Conştiinţa devenirii întru fiinţă (raţiunea) *este* devenire conştientă întru fiinţă; raţiunea, o dată obţinută, înfiinţează. E destul să ştii binele ca să-l faci, spuneau anticii. E *destul să apară raţiunea ca fiinţa să se iveas*că.

Să rânduim, pe cât putem, lucrurile, spre a vedea cum se face intrarea aceasta în fiinţă, aşadar cum se va adeveri argumentul ontologic. Treptele care duc de la fire la fiinţă, respectiv de la devenire întru devenire la devenirea întru fiinţă, ar putea fi cele ce urmează.

DEVENIREA ÎNTRU DEVENIRE

1. *Devenirea întru devenire lipsită de conştiinţă.* Este firea propriu-zisă, procesiunea oarbă a firii, cu devenirea de la organism individual, prin maturizare, la roadă, apoi la rod şi sămânţă, spre a duce la alt organism, care să rodească mai departe. Doar într-un sens larg poate fi cuprinsă, în această devenire fără de conştiinţă, şi natura anorganică, privită fiind drept o corupţiune neîncetată, o lentă schimbare şi alterare fără de capăt. Numai că natura anorganică este în devenire o dată pentru totdeauna, într-o devenire blocată, iar nu în devenirea întru devenire propriu-zisă; e generaţie şi corupţie, cum voia gândirea antică, printr-un *singur* act de naştere, iar nu, ca la natura organică, prin încheierea unui ciclu de viaţă şi redeschiderea lui cu altă naştere.

Deasupra acestei deveniri fără de conştiinţă este de pus:

2. *Devenirea întru devenire cu conştiinţă subiectivă.* Este treapta pe care o atinge viaţa animală şi de la care pleacă fiinţa umană. Caracteristic, pe treapta aceasta, stă poate faptul că, pe planul inferior pe care sânt încă lucrurile, conştiinţa e confundată cu cunoştinţa, întotdeauna cunoştinţa este dublată de conştiinţă, aşa cum conştiinţa de ceva e dublată la om de conştiinţa (surdă ori nu) de sine. Nu poţi cunoaşte fără conştiinţa că cunoşti, şi, în ultimă instanţă, conştiinţa de ceva va fi una de sine. Conştiinţa de sine e confundată însă, pe treapta pe care sântem, cu cunoştinţa. Totul se petrece înăuntrul unei subiectivităţi care raportează la sine, ca un termen favorabil sau dăunător, tot ce „ştie“ cu privire la altceva decât sine. Acest altceva nu are existenţă proprie: e amalgamat cu sinele subiectivităţii elementare.

3. *Devenirea întru devenire însoţită de conştiinţa obiectivă.* Acum intrăm, propriu vorbind, în împărăţia omului. De astă dată, cunoştinţa, deşi încă dublată de conştiinţă, este cunoştinţă a lucrurilor ele însele. Caracteristic este deci că acum cunoştinţa se deosebeşte de conştiinţă şi deosebeşte lucrurile. Conştiinţa de ceva poate să nu fie cu adevărat cunoştinţă deplină a acelui lucru, dar ea nu se va mai împleti de la început cu conştiinţa de sine. Eu sânt eu şi lumea e lume. Ba chiar lumea este într-atât de mult ea însăşi — obiectivitatea este atât de departe dusă — încât până la urmă, pe această treaptă, chiar conştiinţa de sine devine conştiinţă *obiectivă* de sine. Ea îşi apare singură ca ivindu-se înăuntrul devenirii lumii, produsă fiind ea însăşi la un moment dat al acestei deveniri. Este, de pildă, conştiinţa devenirii istorice în care se aşază fiinţa umană, conştiinţa omului

că e o simplă individualitate înăuntrul unui ansamblu obiectiv, care-l face să fie ce este. Cu o asemenea conştiinţă obiectivă, devenirea întru devenire atinge treapta ei de sus. Totul este înăuntrul ei. Totul, chiar şi conştiinţa, este devenit al ei.

Aceasta este poate, din perspectiva strictă a devenirii, caracteristica celor trei momente schiţate până acum: înăuntrul devenirii întru devenire nu există conştiinţă a devenirii, ci doar a *devenitului.* Faptul e de la sine înţeles pentru prima devenire, cea a firii, unde, neexistând devenire însoţită de conştiinţă, orice luare de cunoştinţă din afară asupra devenirii va fi asupra devenitului înăuntrul firii. Dar la fel este şi pe celelalte două trepte. Conştiinţa subiectivă ce poate însoţi devenirea este conştiinţă a devenitului înăuntrul unei subiectivităţi: e de pildă foamea proprie de care iei cunoştinţă; (iar pe această treaptă se poate la fel de bine spune: de care iei conştiinţă); sau frica, sau erosul. Procesul devenirii *a avut* loc, iar conştiinţa la care te ridici acum este conştiinţa procesului acestuia desfăşurat, încheiat într-un fel şi ajuns el singur la o „expresie de conştiinţă“. La fel se întâmplă şi în momentul al treilea: conştiinţa obiectivă a devenirii întru devenire e conştiinţa celor devenite înăuntrul acestei desfăşurări. Datorită conştiinţei obiective iei acum cunoştinţă — ca un act distinct — de procesul devenirii care a avut loc în sânul lumii din afară; şi tocmai pentru că această lume apare ca una din afară, ea nu poate oferi decât devenituri, pentru o conştiinţă ce are pe deplin înţelesul distanţei dintre subiect şi ce se întâmplă în lumea obiectului.

Peste tot este deci vorba de devenituri şi de cunoştinţe, de luarea de act asupra lor. Chiar dacă devenitul intră mai departe în devenire, cunoştinţa pe care o ai, pe fiecare din aceste trei trepte, este a unui dat; un dat căruia i se poate adăuga ceva, dar un întreg, nu ceva ce abia acum se întregeşte. Iar expresia superioară a devenitului — şi în felul acesta a devenirii întru devenire — ne-a apărut a fi cunoştinţa de sine, pe care o ia, în chip obiectiv, conştiinţa de sine, care sfârşeşte prin a se înregistra şi pe ea însăşi ca un devenit în sânul devenirii, al celei cosmice, organice, istorice. Fiinţa umană, cu raţiunea ei cu tot, îşi apare ca un produs între produse, având cel mult cunoaşterea productivităţii, nu însă şi conştiinţa consubstanţialităţii cu ea.

Nu e posibil mai mult decât atât? Nu îi e dat fiinţei umane şi altceva decât o conştiinţă a devenitului? Dar conştiinţa *devenirii,* adică a procesualităţii, iar nu doar a procesului întâmplat, s-ar putea să fie tocmai măsura omenescului: conştiinţa temporalităţii, ca a împlinirii în timp, a

ieşirii din necesitate şi a intrării în câmpul libertăţii, conştiinţa desfăşurării de sine, organizate, a raţiunii. Dacă omul este om, trebuie să existe şi o conştiinţă a devenirii.

De ce tip ar apărea ea? Opoziţia ei faţă de conştiinţa devenitului se reflectează cel mai bine în cele două conştiinţe ale infinităţii, pe care le are gândirea noastră. Prima — şi aceasta corespunde conştiinţei devenitului — e conştiinţa unui finit ce se neagă neîntrerupt şi se reface neîntrerupt; deci este mai mult conştiinţa finitului care totuşi nu poate rămâne finit. Finitul şi devenitul trimit dincolo de ele, către alt finit şi devenit, dacă nu către propria lor disoluţie. Infinitatea e aci imposibilitatea, de ultimă instanţă a finitului, de a rămâne finit. Dar până atunci el este finit. Conştiinţa infinitului (ca şi a devenitului) nu transfigurează întregul real; doar undeva, la graniţa lui, îi aduce o instabilitate, care-l va desfiinţa ca finit, dar nu-l va reface de astă dată ca infinit.

Alături de acest infinit al gândirii finitiste, trebuie gândit infinitul care este infinit în întregul lui, adică oriunde şi de fiecare dată. Adevărata acţiune a infinităţii e cea care se manifestă peste tot (aşa cum devenirea trebuie să se pătreze peste tot). Deosebirea dintre cele două infinituri este, în ultimă instanţă: la primul, finitul e afirmativ, infinitatea e negativă; la al doilea — şi el e infinitul propriu-zis — finitul e negaţie, iar infinitatea e cu adevărat afirmaţie. (Infinitul intelectului şi cel al raţiunii, le numea Hegel. În schimb un Goethe nu-l va înregistra decât pe primul.[†])

[†]Willst du ins Unendliche schreiten, / Geh ins Endliche nach allen Seiten. ("Vrei să păşeşti în infinit? Mergi în finit, în toate părţile.")

La fel ne apare acum devenirea; şi poate că cele două infinituri sânt solidare cu cele două deveniri. Devenirea era de devenituri, în fiecare din cele trei tipuri ale devenirii întru devenire: devenitul putea intra din nou în devenire, adică putea fi dus mai departe şi el, dar era înregistrat ca devenit de fiecare dată. Nu vom avea atunci nicăieri conştiinţa *devenirii?* Şi nu trebuie să trecem dincolo de devenirea întru devenire spre a o avea? — Aşa ajungem la o nouă treaptă a realităţii, cea mai ridicată a ei: devenirea întru fiinţă.

DEVENIREA ÎNTRU FIINȚĂ

Ființa este cea care face ca devenirea să fie cu adevărat devenire, în fiecare moment al ei. Întru ființă fiind, devenirea nu e niciodată încheiată, nu e pe nici o treaptă devenit, ci e deschidere statornică. Infinitul era coprezent în fiecare din momentele lui, în cazul celui de-al doilea tip. Așa este acum ființa, cu cercul ei, coprezentă fiecărui moment de pe linia devenirii.

Singură ființa reușește să dea sens deplin devenirii. Numai conștiința ființei poate da o adevărată conștiință a devenirii și numai un existent care are această conștiință a ființei e în stare s-o aibă și pe cea de-a doua. Dacă deci omul este, ființa este; nu în sensul că omul mărturisește de realitatea prestabilită, imuabilă a ființei, ci în sensul că, prin conștiința ființei pe care o are, se realizează o conștiință a devenirii, care trece în devenire conștientă. Așa putem deci spune: conștiința devenirii întru ființă *este* devenire conștientă întru ființă.

Conștiința subiectivă reducea totul la sinele imediat, sinele acela dinainte de deosebirea sa de lume, și de obiect, unificând orice cunoștință cu o conștiință. Conștiința obiectivă, în schimb, deosebea între un plan al subiectului și unul al obiectului, în așa fel încât nu mai putea găsi unitatea lor, ci în cel mai bun caz primatul unui plan, cel al obiectivității; iar în perspectiva unei asemenea conștiințe obiective, conștiința propriu-zisă devenea altceva decât cunoștință. Acum, cu devenirea întru ființă, conștiința absolută reunește cele două planuri. Nu mai sânt în joc un subiect și un obiect, ci e un singur termen, cum spune astăzi chiar știința, un subiect-obiect. Iar cunoștința este iarăși conștiință; nu însă pe planul indistincției subiective, ci cu maturitatea unei conștiințe care „s-a pierdut în lume“ și reușește după aceea să se regăsească *purtând cu ea lumea.*

Așa s-a vroit „unitatea sintetică originară“ a lui Kant, și de aceea cu ea se deschide un mare capitol al filozofiei, filozofia spiritului, sortită să regăsească filozofia în plinătatea ei. „Eu gândesc“ (unitatea sintetică) nu este numai conștiință subiectivă; este și condiție de posibilitate a obiectului; este, cum s-a exprimat Kant în ediția I a *Criticii rațiunii pure,* momentul de „afinitate“ al lucrurilor. Prin el se realizează un subiect-obiect de tip exemplar, a cărui adâncire va însemna idealismul german însuși. Pe modelul lui va fi permanent gândită o conștiință absolută, care, fiind de sine, este în același timp și a lumii: este ansamblul de forme, structuri și legi posibile ale lumii.

Cu devenirea întru ființă am ajuns, pe alte căi decât ale idealismului, la treapta sinelui care este. Dar acum știm ce înseamnă „este“: nu înseamnă Dumnezeu este, lumea este, ceva este; nici măcar totul este; ci înseamnă o subiectivitate (sinea) înțeleasă ca obiectivitate. Aceasta nu vrea să spună, firește, că numai omul are parte de ființă; dar omul are poziția privilegiată a celui care poate dialoga cu tot ce „este“. Orice ar fi, alt om, altă realitate cu sens, altă ordine decât a omului, acestuia îi e dat să poată înțelege ceea ce este pe modelul său de a fi, prin realizarea de sine a rațiunii. Tot ce *este* înseamnă o concentrație rațională, în act; un nucleu de raționalitate, care e și de realitate.

Acesta ne pare a fi, „corectat“, argumentul ontologic. Corectarea a trebuit să fie făcută în trei privințe, schimbându-se total înfățișarea, dar nu și natura argumentului ontologic. Nu mai era vorba de conceput ceva desăvârșit, de vreme ce desăvârșirea nu poate fi concepută; nici ceva determinat, de vreme ce, determinat fiind, ceva este doar el însuși; iar, în al treilea rând, conceptul despre ceva trebuie să facă loc (în cazul omului) conștiinței a ceva, sau cunoștința să redevină conștiință de sine. Singură conștiința devenirii întru ființă, cu exercițiul ei, răspunde acestor trei condițiuni ale argumentului ontologic. Ea nu pune de-a dreptul ideea unei ființe desăvârși-te, dar pune totuși tema ființei sub forma devenirii întru ea; nu instituie ceva determinat, căci este în joc un simplu proces, care tinde să se închege întru ființă; și nu obiectivează acest proces într-un produs inteligibil, ci îl subiectivează într-o concentrare de sine, care la om e conștiința rațională. Dar așa fiind, argumentul ontologic funcționează și mai departe; ba poate doar acum funcționează cu adevărat. El spune: prin simplul fapt că ai conștiința (dincolo de om ar putea fi: controlul) devenirii întru ființă, te angajezi (conștient la om) în această devenire. În momentul în care apare pe lume un „real“ cum e cel uman, care să aibă conștiința devenirii întru ființă, atunci apare și ființa. Conștiința devenirii celei bune este devenire bună. Omul nu e pur și simplu aruncat-în-lume (iarăși un fel greșit de a înțelege existențialismul, adică de a nu ști ce este un „existențial“, o categorie); la fel de bine s-ar putea spune că lumea e aruncată în om. Sau atunci, omul e aruncat într-o lume, a firii, și aduce o a doua, a ființei. El nu apare deci ca un străin care ar putea foarte bine lipsi lumii acesteia.

Însemnătatea — aproape gravitatea metafizică — a argumentului ontologic, ceea ce face din el o piesă de neînlocuit a gândirii filozofice, rezidă tocmai în sudura pe care o face între om și lume, le-gând necesar cunoașterea sau conștiința umană de ființarea lumii. Prin acest argument, în

primul rând, încetează filozofia să fie o încercare despre… Ea nu e *despre* cercul fiinţei, ci e cercul fiinţei înseşi, înţeleasă ca *sophia;* ea nu e iarăşi un simplu fel de a privi realul, o simplă atitudine faţă de real (de viaţă, de împrejurări, destin), ci e o modalitate superioară a realului însuşi. Raţionalul este realul — de astă dată în sensul că raţiunea este cu adevărat.

Căci într-adevăr, ce este conştiinţa devenirii întru fiinţă, prin care se întemeiază filozofia? De câteva ori mai sus i-am şi dat numele adevărat: raţiune. Este prea puţin să defineşti raţiunea, cum se face de obicei, ca facultate de a gândi unitatea în pluralitate. O asemenea definiţie are în primul rând neajunsul că nu desprinde raţiunea de intelect; şi, în al doilea rând, că este supărător de formală. Chiar aşa fiind, ea încă este cuprinsă în definiţia noastră: conştiinţa devenirii întru fiinţă este din plin conştiinţă a pluralităţii devenirii în unitatea fiinţei. Dar definiţia e insuficientă şi, de aceea, filozofia a căutat statornic mai mult. Este însă iarăşi prea puţin, poate, să defineşti raţiunea, cum face uneori Hegel *(Die philosophische Propädeutik*, ed. Glockner, vol. III, p. 111, „Zweiter Kursus“), drept: „Suprema unire dintre conştiinţă şi conştiinţă de sine, sau dintre ştiinţa despre un obiect şi ştiinţa despre sine“. Conştiinţa devenirii întru fiinţă o include şi pe ea, cum am văzut; căci pe treapta ultimă, unde apărea în sfârşit conştiinţa devenirii întru fiinţă, conştiinţa de sine trebuie să se confunde din nou cu cunoştinţa de altceva, dar acum nu înăuntrul unei subiectivităţi de conştiinţă, ci în sensul unităţii conştiinţei cu lumea; adică aşa cum vrea Hegel. Numai că el defineşte astfel raţiunea printr-un aspect *însoţitor* al ei.

Ni s-a părut şi aci firesc ca devenirea întru fiinţă să ducă la o conştiinţă „absolută“ şi să se lase permanent însoţită de o asemenea conştiinţă. Raţiunea însă este mai mult decât identitatea dintre conştiinţă şi conştiinţa de sine; aşa cum, împotriva definiţiei curente, ea ne apărea ca fiind mai mult decât o facultate formală, o putem privi acum drept mai mult decât o facultate infra-umană şi în orice caz infra-conscienţială. Avantajul definiţiei ce sugerăm pentru raţiune este astfel de a fi mai puţin o transcriere a ce se întâmplă în conştiinţă, cât a ceea ce are loc *prin* ea. Conştiinţa (ca şi orice concentrare raţională, la lucruri) apare acum ca având o faţă ontologică. *Cu* ea, lumea nu are un simplu fel de a se reflecta, ci posedă un mijloc de a se potenţa în fiinţa ei. Raţiunea face să fie fiinţă, dar şi mai multă fiinţă pe lume. Ea înfiinţează în sânul lumii.

Într-adevăr, înţeleasă drept conştiinţă a devenirii întru fiinţă la om, raţiunea te face să devii conştient întru fiinţă, adică să trăieşti „raţional“. Ce spune astfel argumentul ontologic? Că *de îndată ce apare pe lume un real*

înzestrat cu raţiune, se instituie şi fiinţa, în măsura în care se înfăptuieşte astfel o devenire raţională întru fiinţă [†] . Raţiunea trimite necesar la „realizare“. Ea nu lasă lumea în pace, nu *te* lasă în pace. Conştiinţa devenirii este o conştiinţă organizată, iar organizarea devenirii înseamnă tocmai angajarea ei în fiinţă. Comandamentul raţiunii nu e: lasă ca lucrurile să fie, reflectă-le, primeşte în perfectă neutralitate înţelesul lor, ci este: *fă astfel* încât lucrurile să fie. Fiinţa este în facere şi este ea însăşi facere. Dar facere prin raţiune, adică fără desfacere.

[†] Înainte de apariţia fiinţei raţionale, realitatea era blocată; existenţa era neîmplinită. Nu era „fiinţă“.

Ajunşi aci, la înţelegerea conştiinţei devenirii întru fiinţă ca raţiune şi la punerea devenirii conştiente întru fiinţă ca desfăşurare raţională, sântem acum în măsură să ilustrăm devenirea întru fiinţă prin modurile ei caracteristice, care ar putea fi socotite tot atâtea trepte ale ei, cum era în cazul devenirii întru devenire. Ni se va părea că regăsim aci subiectivul (de astă dată doar uman), obiectivul şi absolutul filozofiei germane; dar acum, nu împărţite între devenire întru devenire, de o parte, şi devenire întru fiinţă, de alta, ci înăuntrul ultimei modalităţi doar. Iar întrucât aceasta are un caracter absolut, e ca şi cum ar exista un subiectiv uman al absolutului, un obiectiv uman al lui, ba chiar — nu ne vom teme să folosim o expresie pe care filozofia germană a folosit-o — un absolut uman al absolutului. O a patra treaptă, dincolo de uman, va întregi înţelesul fiinţei.

1. *Există o treaptă subiectivă a devenirii întru fiinţă* şi deci, întrucât conştiinţa acesteia este raţiunea, există o formă subiectivă de a duce prin raţiune la fiinţă. Umanitatea cunoaşte în fiecare ceas şi poate cu fiecare ins al ei — dar fără rezultat, decât de excepţie — o asemenea strădanie, orice viaţă de om nefiind decât această năzuinţă către fiinţă prin raţiune, pe măsura acelei vieţi. Fiecare ins vrea să trăiască „raţional“. Sinele imediat tinde, chiar fără a se ridica la conştiinţa unui sine mai adânc, să se desfăşoare organizat pe sine, în aşa fel încât să subziste întru fiinţă: să fie, nu doar să devină.

Exemplul prototip al acestei forme subiective de devenire întru fiinţă, ce solicită pe orice om (chiar atunci când acesta trăieşte în modurile lui *das Man)* l-a dat, fără îndoială, *Goethe.* În felul său, Goethe este omul însuşi; de aceea şi este el atât de apropiat oricui, exprimând cu adevărat pe oricine, până şi ideile şi sentimentele lui *das Man.* Dar el este omul însuşi în sinele lui particular, în nerepetabilul fiinţei lui. El este cu adevărat raţiunea în

forma ei subiectivă, conştiinţa absolută sub specia ei particulară. Cu alte cuvinte, este încă persoana-umană, *personalitate*.

Caracteristica persoanei este că încorporează raţiunea, dar nu o gândeşte cu adevărat. Dacă ar gândi-o, dacă ar avea conştiinţa ei filozofică, atunci n-ar rămâne la simpla treaptă de personalitate, ci s-ar găsi, ca persoană, angajată într-un sine mai adânc decât cel propriu, subiectiv. Dar aşa, ea rămâne la sine şi se modelează raţional doar pe sine, ca sine imediat. Iar acesta este Goethe. El recunoaşte deschis că nu are „organul filozofiei“, şi lucrul este izbitor de adevărat, oricât vor unii comentatori să-l salveze. O recunoaştere nu cu mai multă amărăciune decât ironie. El nu are organul devenirii întru fiinţă, adică nu înţelege lumea prin raţiune; o vede prin ochi şi o gândeşte doar prin intelect. Dar intelectul este numai pe măsura devenirii. Categoriile intelectului, şi în ultimă instanţă cea a polarităţii, sânt cele care îl vor ajuta să capteze devenirea; iar gândi-rea sa va rămâne la simplă devenire, la firea aceea etern născătoare şi pieritoare, care nicăieri nu pare a se închega cu adevărat în fiinţă; — la fel cum gândeşte şi umanitatea obişnuită.

Dar neavând organul devenirii întru fiinţă, el este totuşi *în* devenire întru fiinţă. Nu gândeşte raţiunea, dar o încorporează. Şi iată-l atunci devenind întru sine, în tot ce face. Iată-l desfăşurân-du-şi viaţa din ce în ce mai sigur pe sine, asimilând tot ce are în jurul său, transformând raţional tot imediatul său, luând de la toţi şi ne-dându-se decât pe sine — aşa cum a făcut în chip izbitor cu prietenul său Schiller — iar până la urmă refăcându-şi viaţa, refaeîndu-se pe sine întru sine, din propria sa substanţă, atunci când, la distanţă de câteva decenii, îşi reia, în jurnale de călătorie, în romane sau chiar în autobiografie, propria sa viaţă şi o descrie, ideal, „poetizat“, şi totuşi aşa cum a fost. Căci aşa a fost ea: idealitate. Conştiinţa devenirii întru fiinţă este aci mai puţin o devenire conştientă întru fiinţă, cât una trăită aşa. Lumea nu este, ea devine; dar eu sânt. Iar Goethe este cu atâta transfigurare întru fiinţa a persoanei sale, încât reuşeşte să se idealizeze până şi în fiinţa sa fizică. Prezenţa sa simplă devenise o formă de armonie, care pătrunsese atât de adânc în învelişul său pământean, încât Eckermann nu simţea nimic macabru în contemplarea trupului său mort, ci putea exclama: era frumos încă! Devenirea întru fiinţă, în modul ei subiectiv, nu va obţine decât această cucerire, prin viaţă raţională, a frumuseţii pământeşti, în care se oglindeşte fiinţa.

2. Există însă o *treaptă obiectivă, a devenirii întru fiinţă.* Raţiunea depăşeşte acum planul sinelui subiectiv şi încearcă să obţină mai mult decât persoana individuală. Ea crede că poate obţine sinele adânc, comunitar, în

sânul căruia să fie posibile persoanele, ele însele înţelese, de astă dată, cu genericul lor. Într-o privinţă, din perspectiva umană cel puţin, individualizarea ar putea reprezenta un triumf; dar unul care nu poate fi dus până la forme singulare de idealitate, căci atunci calea către unitatea fiinţei se pierde. Și tocmai aceasta este imputarea dreaptă care se aduce devenirii întru fiinţă de tip subiectiv: ea obţine o lume valabilă, în ea însăşi frumoasă, dar închisă. Raţiunea vine să redeschidă calea către fiinţă şi să transforme mersul ca şi orb al fiecărei vieţi individuale în mers organizat comunitar. Devenirea întru fiinţă, tocmai pentru că e întru fiinţa unitară, trebuie să creeze o comunitate de destin „a persoanelor“. Iar expresia raţională a acestei comunităţi este comunitatea istorică, astăzi statul.

Nu ne vom sfii să-l numim aci la modul obiectiv al devenirii întru fiinţă. Politicul a fost întotdeauna un moment grav al filozofiei (Platon, Hegel) şi el, de altfel, nu are sens decât în filozofic. Regii trebuie să fie filozofi, e o afirmaţie de stringenţa: inginerii trebuie să fie matematicieni. Raţiunea se străduie acum, pe această treaptă obiectivă a ei, să în-fiinţeze atât oameni cât şi creaţii umane care să exprime sinele unei comunităţi; care să *fie.* Pe plan individual, raţiunea modela o singură existenţă, până la a o ridica la treapta personalităţii, deci la treapta de prototip; acum ea modelează o întreagă lume de existenţe, spre a obţine treapta adevărului istoric. Prin raţiune, orice comunitate istorică vrea să se adeverească, să *fie* într-astfel încât umanitatea să se oglindească şi eventual să se acopere cu ea. Pentru aceasta şi trebuie o devenire conştientă — chiar dacă acum conştiinţa nu mai e în fiecare, ci doar în legislator — adică e prefacere organizată întru fiinţa istorică.

Istoria este deci o adevărată *paideia,* cum voiau anticii: modelare de fiinţe umane întru fiinţa lor istorică. Prin istorie, raţiunea nu lasă lumea să fie, ci o *face* să fie. Chiar idealul gol al libertăţii avea, în fond, această presupoziţie, cum că „lăsată să fie“, în aşa-zisa libertate a ei, lumea umană reuşea să ducă la o împlinire, să se facă pe sine, printr-o aceeaşi raţiune, activă în fiecare ins al unei comunităţi. Dar tot Antichitatea a ştiut că o asemenea formă de guvernare, care purta pe atunci numele restrâns de democraţie, este — cum spuneau Platon şi Aristotel aproape în aceiaşi termeni — cea mai puţin proastă dintre formele proaste de guvernare. Guvernarea ideală era cea care îşi însuşea de la început raţiunea, făcând, iar nu lăsând lumea să fie; dându-i o formă potrivită cu o idee asupra omului şi comunităţii.

În urmărirea acestei idei, cum este, istoria nu va lăsa nici un moment în pace fiinţa umană, până ce nu o va angaja pe calea firii ei adevărate. Iar întrucât conştiinţa istorică crede a *şti* de la început care anume este direcţia

ființei istorice, existențele pe care va avea să le modeleze vor trăi într-o lume ca și dinainte dată, în sânul căreia, de la un moment încolo, totul va părea că este repetiție. Și într-adevăr, totul ține atunci de „organizare“, viitorul este prestiut, ceea ce se întâmplă este simplă încorporare a regulii. Conștiința individuală se revoltă adesea împotriva aceste; rigori. Dar orice devenire *obiectivă* întru ființa înseamnă constrângerea rațională a subiectivului de a se pierde ca atare, spre a se regăsi sporit în ființa proprie.

3. Există însă *o treaptă absolută a devenirii întru ființă,* unde nu mai încape constrângere a subiectivului de către obiectiv, căci de astă dată ele vor fi una. Orice conștiință a devenirii întru ființă ne apărea ca „absolută“, în sensul că unea conștiința de sine cu conștiința de altceva, adică realiza acel aspect al rațiunii prin care un Hegel definea rațiunea însăși. Dar în timp ce rațiunea, cu caracterul ei absolut, se realiza din nou pe o treaptă subiectivă, în cazul conștiinței individuale, ea ajungea la una obiectivă în cazul celei istorice. Nu se va realiza și acum o identificare a subiectivului cu obiectivul? Absolutul rațiunii poate fi la rândul său realizat în chip absolut; nu înăuntrul unei singure existențe individuale, nici înăuntrul unei comunități istorice, ci înăuntrul umanului însuși: și este modalitatea religiei în trecut, astăzi, *conștiința solidarității planetare.*

Prin câte o religie în trecut, rațiunea, devenită acum logos, modela și tindea să „salveze“, nu o singură ființă, nu o singură comunitate, ci umanul. Tindea să scoată umanul din condiția lui de înstrăinare față de ființă. Dacă devenirea întru ființă era izbitoare undeva, pe plan uman, atunci fără îndoială că era în acea comportare. „Setea de absolut“, atât de frecventă și universală, încât apare — poate și mai limpede — chiar la omul prealfabetic, nu exprimă altă nevoie spirituală a ființei umane decât devenirea întru ființă, care e în definitiv nevoia hotărâtoare, miezul ființei umane. O asemenea nevoie răzbate adesea atât de nestăvilit — fără stavila culturii, a educației raționale — încât pare să ia forme antiraționale, ba uneori chiar își afirmă ostilitatea față de rațiune. De aci opoziția dintre credință și rațiune, pe care oamenii credinței o proclamă doar uneori, și cei ce se închipuie a fi ai rațiunii o afirmă întotdeauna. Ce este atunci omul: ființă care crede sau ființă înzestrată cu rațiune?

În realitate, opoziția dintre credință și rațiune se petrecea doar pe un nivel inferior, acolo unde se proclamă și mențin atâtea alte opoziții, caduce totuși. *Tocmai* pentru că omul e ființă rațională, el avea pe atunci credință. Tocmai pentru că este definit prin „conștiința devenirii întru ființă“, omul avea, în trecut, această sete religioasă de absolut, care nu era decât setea devenirii

întru ființă. Rațiunea este omul însuși, în posibilitatea lui de a realiza și de a încorpora valori, iar omul credinței nu făcea în ultimă instanță nici el altceva. S-a mers până la excesul de a spune că omul credinței ar fi mai „rațional“ decât omul de știință, de pildă. Căci pentru acesta din urmă, rațiunea se reduce la cunoaștere și rămâne deci simplu intelect, pe când omul credinței trebuie să trăiască în același timp sub cunoaștere și conștiință de sine, fiind într-o devenire conștientă, *rațională*. Rațiunea nu se poate reduce la un fel de a pune ordine în lucruri, cum o aminteam; ea vrea și trebuie să fie un fel de a se pune pe sine, ca purtător al lucrurilor, în ordine.

Iar de astă dată este în joc nu sinele subiectiv, nu cel obiectiv, ci sinele absolut. (Rațiunea, cu caracterul ei absolut, se exercită acum în planul absolutului uman.) O singură ființă „rațională“ poate redresa, cu devenirea ei rațională întru ființă, tot restul. Un singur om putea „salva“, sau ajuta să se salveze, pe toți ceilalți. Goethe nu putea să se împlinească decât pe sine; și împlinirea sa e *frumoasă* tocmai pentru că e nerepetabilă, neimitabilă, limitată în fond (frumosul fiind „infinitatea în finit“). Comunitatea istorică tindea să ducă la împlinire, adică să modeleze în sensul ființei istorice, existențele din cuprinsul ei, și doar printr-o lărgire ideală de sine putea ea aspira să cuprindă întregul uman. În adevărul rațiunii-credință însă omul vrea să fie de la început umanul însuși. Unul singur poate plăti pentru toți și tot.

S-a ridicat astfel cu adevărat la altă treaptă umanitatea? S-a angajat ea într-astfel în ființă încât totul să fie dinainte făcut? Credința nu poate spune aceasta. Atunci este totul de luat de la început? Nu, căci ea pretinde a fi dat omului *calea* angajării în ființă *(Tao*, la chinezi). Iar atunci credința (în fond, rațiunea ce se ignoră) va deveni o refacere a căii și o modelare a umanului de-a lungul acestei căi, care va fi uneori o „imitație: a prototipului. Această „imitație“, care ține de esența credinciosului, s-a ritualizat, așa cum afirmările logosului au devenit dogmă, materie de credință, stând acum ca un dat în fața conștiinței credinciosului. Ce este „rațional“ aci? se întreabă, cu libertățile lui, omul modern. Nu este nimic rațional, firește, din perspectiva conștiinței individuale, atâta vreme cât e vorba de simplă imitație, de simplă refacere a unui gest dinainte săvârșit. Nici înăuntrul comunității politice, insului nu-i puteau apărea raționale o mulțime de comandamente, până ce nu se ridica la conștiința obiectivă a legislatorului. De astă dată însă doar înăuntrul conștiinței absolute a umanității va putea fi cu adevărat rațiune. Iar sarcina pe care și-o ia o asemenea credință, de a angaja în ființă întreaga umanitate, tema aceasta a unei universale deveniri întru ființă, ar putea ea singură arăta că nu despre rațiunea cea de toate zilele este acum vorba, ci

despre o raţiune de ordin superior, pe care astăzi umanitatea o caută la nivelul conştiinţei planetare.

În cazul logosului religios, dificultatea lui de a păstra o asemănare cu raţiunea curentă, din care de obicei facem criteriul „raţionalităţii“, sporeşte cu atât mai mult cu cât logosul acela tindea nu numai să dea întregii umanităţi calea către fiinţă dar să salveze în felul acesta şi natura. Este, cel puţin, interpretarea după care firea ar fi decăzut şi ea din condiţia ei, o dată cu „căderea“ omului; iar acum urmează să se refacă, pe planul ei, o dată cu refacerea lui. Din perspectiva în care ne-am aşezat aci, aceasta înseamnă că nu doar devenirea întru fiinţă ar face obiectul credinţei, ci şi devenirea întru devenire, adică întreaga natură. Şi orice am crede despre raţiunea travestită religios, nu-i putem refuza pathosul universalităţii, precum şi meritul de-a fi reflectat, fie şi negativ, toată însemnătatea şi unitatea lumii materiale, de la lumină până la lutul uman, cu transfigurarea lor raţională. Aceasta însă ne duce la un *al patrulea* tip de devenire întru fiinţă.

Este mai mult decât poate fi gândit? Dar aşa vrea, până la urmă, gândirea filozofică însăşi. Prin modalitatea ei, raţiunea, conştiinţa filozofică era în fond activă peste tot, în fiecare din cele trei trepte de devenire întru fiinţă, descrise mai sus. Dar ceea ce le poate imputa tuturor conştiinţa filozofică, desprinsă acum de ele, este că descriu o devenire întru fiinţă care nu este decât lotul *omului*. Atât împlinirea de tip individual, cât şi cea de tip comunitar politic, sau, în sfârşit, cea de tip religios, privesc toate, în principal, omul. Doar în subsidiar ele pot angaja, în devenirea lor întru fiinţă, şi firea. Un Goethe afirmă că omul — *der schöne Mensch* — este încoronarea firii; şi dacă în viziunea sa artistică încoronarea aceasta va fi făcută prin eternul feminin (lucru explicabil, de vreme ce el nu teoretizează decât devenirea întru devenire), în schimb în afirmarea de sine pe care o reprezintă personalitatea sa, adică acolo unde este în joc o adevărată devenire întru fiinţă, firea proprie va fi încă purtată către o împlinire. Pe de altă parte, în adeverirea istorică a unei comunităţi, firea este şi ea în joc; ea dă condiţiunile de afirmare întru fiinţă a comunităţii umane, iar în concepţiile politice duse până la capăt, natura însăşi are de primit acţiunea modelatoare a raţiunii; ea însăşi, cum arătam, trebuie transformată în aşa fel încât să favorizeze împlinirea comunităţii. Credinţa, în sfârşit, vedeam că-şi pune explicit, printr-unele interpretări, problema firii, şi poate că în orice viziune lumea aceasta trebuie dusă spre fiinţă şi cu altceva decât cu umanitatea din ea. — Dar dacă firea apare şi în cazul celorlalte deveniri întru fiinţă, ea e

doar *indirect* sau ca și de la sine pusă în joc. Prin simplul fapt că se împlinește omul, s-ar împlini, o dată cu el, și firea.

Filozofia este și ea, în felul ei, o știință asupra omului și omenescului. Dar nu devenirea întru ființă a omului ca om va fi obiectul ei, nu simpla personalitate, nu simpla realitate istorică, nu simpla salvare a omenescului. Filozofia urmărește devenirea întru ființă, nu simpla devenire *umană* întru ființă. Ea începe cu omul doar pentru că devenirea întru ființă se ivește prin el, „începe“ ea însăși cu el. Dar, dacă prin filozofie omul dezvăluie ființa pe lume, el o dezvăluie pentru tot ce este. Rațiunea filozofiei, deci, nu dă doar dreptate pretenției absolute a credinței; o extinde dincolo de absolutul uman.

În momentul când apare pe lume o ființă înzestrată cu rațiune, iese la lumină și ființa — puteam astfel spune. Dar ce înseamnă „în momentul când apare“ ceva? Își e omul un dat în filozofie, așa cum apare ca un dat conștiinței individuale, celei istorice și celei religioase? Filozofia nu poate pleca pur și simplu de la om; trebuie să ajungă și la o Geneză a omului, una care să nu mai prejudece asupra lui, așa cum face cea a religiei, și care să nu mai fie o „istorisire“ a ce s-a întâmplat, ci o construcție a ceea ce trebuie să fie. *Prin* om, filozofia gândește umanul dincolo de el. Conștiința devenirii întru ființă, rațiunea, trebuie cu alte cuvinte să dea omului posibilitatea de a concepe o devenire întru ființă care să fie solidară și cu cea umană. Vom căpăta astfel ultima treaptă:

4. *Devenirea întru ființă a rațiunii absolute*, a rațiunii desprinse de înțelesul ei uman.

Este aceasta o exigență gratuită? Dar o asemenea devenire întru ființă e cea pe care a urmărit-o întotdeauna gândirea filozofică. Aceasta a voit să fie statornic o regăsire organizată a ceea ce este, iar în clipa când a ajuns la deplinul înțeles al naturii ei, filozofia s-a numit singură: dialectică. Acesta e câmpul ei propriu. Până acum doar *conștiința* devenirii întru ființă (activă în ins, în cazul comunității sau într-al umanului) era câmpul ei, așadar rațiunea umană. Acum e în joc conștiința *devenirii întru ființă*, adică dialectica. În acest sens puteam spune că filozofia nu e *decât* dialectică; acea dialectică însă în care categoriile omului sânt și ale lumii.

Înțeleasă ca devenire întru ființă prin excelență, unde subiectivul, obiectivul și absolutul uman nu mai sânt în joc, căci acum rațiunea este căutată în ordinea lumii, dincolo de granițele umanului, dialectica nu pare a fi alta decât este la Hegel; și totul *nu poate rămâne la ceea ce este. pentru el.* Ea ar putea mai degrabă să se desfășoare după așezarea categoriilor kantiene: de la *cantitate* la calitate și apoi la relație. Într-o primă schiță, „lumea“ ar

începe cu nediferenţierea şi omogenul cantităţii, desfăşurându-se tematic după cercul dialectic al totalităţii-pluralităţii-unităţii-totalităţii. Totalitatea cantitativă, tema de aci, din grupa întâia, închide însă în ea în acelaşi timp *infinitatea şi negaţia* oricărei diferenţieri; deci se poate lăsa înglobată de cea de-a doua temă, cea a calităţii: „infinitatea ce nu poate fi limitată“ (sau limitaţia ce nu limitează), care este peste tot negată şi rămâne totuşi infinitate. Faţă de ea, la fel ca în ansamblurile dialectice descrise mai sus, prima temă va deveni adevărata antitemă: ea va fi „negaţia“ (lipsa diferenţierii). Căci, din perspectiva calităţii, totalitatea cantitativă este negaţia: aci *nu e nimic;* este ceva, dar nu e nicăieri nimic determinat, e cantitate goală. Cu negaţia, tocmai se deschide triada celui de-al doilea cerc dialectic, desfăşurat tematic în întregul său, după cum se ştie, ca: ne-limitaţie, negaţie, afirmaţie, ne-limitaţie. În felul acesta se va putea face trecerea de la lumea omogenului la afirmaţia *eterogenului.* — La rândul ei, ne-limitaţia, această infinitate de tip calitativ, întrucât e infinitate de eterogenitate, de diferenţiere, exprimă fie o formă de coexistenţă, fie un lanţ de infinită condiţionare a momentului dinăuntrul ei; deci poate duce la relaţie şi, ca heteronomie, se poate lăsa înglobată de categoria autonomiei, tema din grupa relaţiei. Iar faţă de această temă, ea va funcţiona ca o antitemă (heteronomie, lanţ cauzal infinit); va deveni cauzalitatea care deschide cel de-al treilea cerc dialectic: autonomie-cauzalitate-inherenţă-autonomie.

Începând dialectic ar putea fi deci (cu o justificare, bineînţeles, a „începutului“, la fel cum era dator să facă Hegel în *Logica* sa):

Cercul întîi

Temă: **Totalitate**
Antitemă: **Pluralitate**

Cercul al doilea

Teză: **Unitate**
Temă: **Totalitate cantitativă** = **Temă:** **Ne-limitaţie**
Antitemă: **Negaţie**
Teză: **Afirmaţie**
Temă: **Ne-limitaţie = calitativă**

Cercul al treilea

Temă: **Autonomie**
Antitemă: **Cauzalitate (lanţ cauzal)**
Teză: **Inherenţă**
Temă: ***Autonomie***

Abia acum, ajunsă la autonomie, dialectica ar întâlni relaţia cu sine, conştiinţa de sine, sinele, adică *fiinţa umană* în primul rând. Ea ar fi astfel în măsură să dea — şi nu face orice gândire filozofică aşa? — o adevărată

geneză a omului. De astă dată, omul nu mai este un dat, iar raţiunea nu are sensul ontologic de a duce la împlinire doar umanul, ci *toi ce este,* înăuntrul căruia se împlinește și umanul.

„În momentul în care apare pe lume o fiinţă înzestrată cu raţiune“ înseamnă deci cu adevărat un moment (cel de autonomie), înăuntrul unei desfășurări care face posibil și acest moment. De aci încolo *poate* începe altceva: o logică „subiectivă“, cum o numește Hegel; dar logica subiectivă este ea însăși implântată în logica raţiunii absolute, care nu mai vrea acum să știe de subiectiv, obiectiv sau absolutul doar uman. Filozofia se face astfel posibilă ca filozofie; fiinţa raţională gândeste o raţiune care s-o întemeieze și pe ea ca fiinţă raţională. Omul scrie și își scrie Geneza, care este devenirea, către fiinţa *lui,* a lumii în devenire.

Ceea ce ne previne, în chip special, împotriva dialecticii hegeliene, a acestei clasice filozofii a *devenirii,* este sărăcia conceptului de devenire, ca fiind sinteza între fiinţă și nefiinţă. Cum se poate explica, înţelege, pune devenirea spiritului absolut printr-un concept care nu închide în el decât *Entsiehen* și *Vergehen,* generaţie și corupţie, tocmai cele condamnate de antici? Cum se poate afirma, în termenii noștri, o devenire întru fiinţă, de vreme ce caracterul devenirii este, aci, de a fi întru nefiinţă, de a ţine permanent de nefiinţă? Cu conceptul său de devenire, ni se pare că Hegel nu poate explica devenirea până la om și dincolo de om. Ne aflăm în faţa celei mai organizate și grandioase filozofii a devenirii; sântem cu ea în măsură să înţelegem și să dăm socoteală de tot ce devine, afară de devenire însăși!

Dar dintr-o asemenea perspectivă devine îndreptăţită o ultimă rezervă faţă de dialectica hegeliană: nesocotirea „categoriei“ relaţiei. Tocmai într-o asemenea filozofie, în care relaţia cu sine, autonomia, joacă un rol atât de mare, tocmai în ea ni se pare — ca și în cazul devenirii — că nu se capătă, pentru conceptul de relaţie, o întemeiere îndeajuns de adâncă. Ni se pare în speţă că Hegel, care știe în atâtea alte rânduri să iasă de sub tutela lui Kant, rămâne aci la litera criticismului: relaţia înţeleasă prin inherenţă, cauzalitate și *comunitate* (acţiune reciprocă). Acceptarea comunităţii ca „sinteză“, drept ultima expresie a relaţiei, o face pe aceasta din urmă inaptă să-și îndeplinească funcţiunea ei dialectică.

Dacă însă — cum am încercat în cele de mai sus — comunitatea este înţeleasă drept o simplă formă de *cauzalitate* în comun, iar locul rămas liber este umplut de categoria autonomiei, a relaţiei absolute cu sine, atunci relaţia devine o „temă“ fundamentală, sortită să rezolve antinomia dintre cantitate și calitate (fără recursul la *Mafl,* care nu e decât *un* fel de relaţie, cum

recunoaşte Hegel singur) şi să deschidă calea, de la lumea oarbă a cantităţii goale, la lumea persoanei şi a istoriei, iar o dată cu ele la ceea ce e dincolo de ele.

Dialectica va fi astfel ultima treaptă a devenirii întru fiinţă, cea în care raţiunea umană tinde să obţină calea către raţiunea însăşi. Prin filozofie, fiinţa umană vrea să-şi deschidă acea raţiune care, făcând-o posibilă pe ea ca fiinţă raţională, să se acopere de aci înainte cu raţiunea ei. Filozofia este „locul“ în care raţiunea umană obţine racordul cu raţiunea însăşi. Dar în felul acesta, filozofia nu e altceva, pe toata întinderea ei, decât argument ontologic: în momentul în care îţi deschizi raţiunea, ce poartă întregul lumii spre fiinţă, îţi deschizi fiinţa.

Atunci, ce este fiinţa?

Dintre termenii filozofiei, cel de fiinţă, are, probabil, cei mai mulţi opuşi. Principalele opoziţii sânt: fiinţă şi nefiinţă, fiinţă şi conştiinţă, fiinţă şi aparenţă, fiinţă şi posibilitate, fiinţă şi manifestare fiinţă şi fire, fiinţă şi temporalitate, fiinţă şi devenire. Fiecare opoziţie ar putea da câte o trăsătură a fiinţei.

Fiinţă şi nefiinţă dau caracterul de — prezenţă
Fiinţă şi conştiinţă — prezenţă materializată
Fiinţă şi aparenţă — adevăr
Fiinţă şi posibilitate — realitate în act
Fiinţă şi manifestare — principiu, temei
Fiinţă şi fire — unitate în diversitate
Fiinţă şi temporalitate — permanenţă
Fiinţă şi devenire — (toate caracterele laolaltă)

Devenirea înglobează, într-adevăr, toţi termenii opuşi fiinţei, ea fiind: temporalitate, fire, manifestare, posibilitate, aparenţă, nefiinţă chiar, toate acestea pentru o conştiinţă.

„Fiinţă“ ar putea însemna deci: *prezenţă,* mai stinsă ori mai afirmată; o prezenţă deopotrivă *materială,* nu de gândire numai; cu o existenţă controlabil *adevărată,* nu iluzorie, şi anume ca o existenţă *în act,* actuală, operând ca un *temei* al lucrurilor şi ca o *unitate* în miezul lor, sub un regim de *permanenţă.*

Dacă acesta este, în linii mari, sensul clasic al fiinţei, urmează să ne întrebăm, cum poate fi identificată ea. Va fi limpede că fiinţa nu e un lucru

de primă, ci unul de ultimă instanţă, întrucât tocmai ceea ce apare în imediat *nu* reprezintă fiinţa. Atunci fiinţa, deşi prezentă, este retrasă. Aceasta şi.dă tensiunea interioară a ideii de fiinţă: e o prezenţă fără prezent. Cu cât au loc mai multe manifestări în imediat, cu atât fiinţa pare a se retrage mai mult. Chiar obiectiv, nu numai pentru o conştiinţă ce înregistrează lucrurile pe măsură ce fiinţa se manifestă, ea trebuie să îmbrace tot mai multe învelişuri. Atunci identificarea ei înseamnă, într-o primă accepţiune, înlăturarea învelişurilor, spre a obţine fiinţa însăşi.

Dar aşa făcând, sântem pe urmele unei fiinţe ce se retrage tot mai mult din manifestările ei (aşa cum s-a întâmplat şi în explorarea lumii atomului). A capta o asemenea fiinţă reprezintă unul din idealurile cunoaşterii — dar nu e totul. Ceea ce căuta gândirea era fiinţa *în* manifestări, nu atât fiinţa fără ele. Ne vom afla în faţa unei fiinţe embrionare, înfăşurate, un *An sich* hegelian, căruia îi trebuie, spre a se adeveri, desfăşurarea ca un *Für sich,* ba chiar trecerea într-un *An und für sich.* Dacă, în orice caz, gândim sub semnul dialecticii, trebuie să admitem că fiinţa poate însemna mai degrabă întregul decât un moment începător al lui. De altfel, independent de limbajul hegelian şi chiar de cel dialectic, nu devine oare limpede că întâlnim prin dezvăluire numai *fiinţa care generează,* una care, de aceea, explică poate la fel de puţin lucrurile în act, pe cât explică faptul procreaţi ei făpturile în act? Iar dacă totuşi le explică, ea nu le face să „ţină“, ba dimpotrivă, autorizează asemenea valuri de fiinţă, încât, la nivelul omului, din nou trebuie să se trezească „sinele înnebunit“, de care vorbeşte gândirea indiană.

Atunci un al doilea sens al fiinţei, ca o a doua specie a ei, se ridică înaintea noastră. Dacă trebuie gândită şi captată o fiinţă pentru manifestări, atunci alături de fiinţa care generează se iveşte *fiinţa care integrează.* Poate până la urmă ele nu vor fi două, ci vor închide, întâlnindu-se, bucla fiinţei; dar, la treapta de acum, ele apar încă drept două.

Fiinţa se retrăgea din manifestările ei şi se concentra tot mai mult în jurul adevărului propriu. Fiinţa cea nouă este, dimpotrivă, în expansiune. Ea se difuzează tot mai mult, o dată cu manifestările ei. Prima era unitate în diversitate; a doua e unitate *ca* diversitate. Prima era tautologică, a doua e heterologică. Ea face să ţină lucrurile, nu pentru că le opreşte în loc sau pentru că ar da un schelet întruchipărilor lor variate, ci pentru că le totalizează neîncetat; pentru că e „totalitatea lor de fiecare clipă“. Că acest sens specific, al fiinţei de integrare, poate totuşi deveni unul generic (aşa cum a şi devenit în gândirea modernă, căreia, pentru adevăruri de integrare, i-ar trebui o fiinţă de integrare) o dovedeşte confruntarea sa cu tabloul

caracterelor ființei clasice. Ființa de integrare ar fi: o prezență, ba chiar omniprezență ca fiind totalitate; cu o existență materializată pretutindeni; poartă în ea adevărul celor aparente, căci întregul e adevărul părții; este actuală și nu virtuală; reprezintă principiul constitutiv al lucrurilor, în măsura în care totul precede și întemeiază partea; le dă singura lor unitate, cea de totalitate, și singura justificare, de-a se fi integrat unei forme de permanență.

Ne aflăm deci în fața a *două* sensuri ale ființei, la fel de bine legitimate de titlurile clasice ale ființei. De ce două? Și sânt numai două?

Că nu sânt mai mult de două, se poate arăta doar printr-o probă negativă: orice alt sens fie nu acoperă toate trăsăturile ființei, fie, dacă o face, le implică în realitate pe acestea două. De pildă — spre a lua un exemplu extrem — în setea ei de ființă, gândirea i-a căutat chipul absolut, cel de ființă stabilă, divinul. Dar divinul însuși afirmă *dublul* sens al ființei, în speță creația și integrația (aci „mântuirea“). Alături de Tată trebuie să apară Fiul. Din acest echivoc, cu implicațiile lui, nici o Theodicee n-a putut scoate divinul; căci de ce creează el o lume atât de proastă încât să trebuiască apoi s-o mântuie?

Cât despre faptul că ființa, una prin excelență, trebuie gândită în două feluri, el ține nu de spărtura ființei, ci de spărtura gândirii în intelect și rațiune. Intelectul analizează, abstrage și fixează; va urmări deci, potrivit naturii sale logice, concentrația ființei. Rațiunea unește, integrează și desfășoară; cu natura ei dialectică, va întâlni peste tot ființa în expansiune. Așa reflectăm în gândire ființa, în două feluri. Dar dacă înțelegi gândirea drept conștiința de sine luată de real la treapta omului, atunci poți spune că așa este ființa, concentrație, de o parte, expansiune, de alta. Nu e o spărtură în ființă, ci însăși pulsația ființei, poate.

Într-un sens deci e preferabil să spui: nu există ființă, există regresiune către ființă și progresiune către ea. Printre realitățile date, unele au o mai mare *capacitate de ființă* (regresivă ori progresivă), atâta tot. De aceea și putem vorbi de „ființă“ în mic, la nivelul lucrurilor, în loc să înfruntăm, de fiecare dată, imensitatea ființei.

Intelectul a identificat, prin știință, ceva de ordinul ființei, ca o ultimă formă de existență a materiei, câmpurile. Rațiunea identifică și ea, prin filozofie, ființa de integrare — în speță, sfera umană. E absurd, desigur, să vezi în simple câmpuri electromagnetice, pe de-o parte, în sfera umană, pe de alta, ființa însăși a lumii; dar nu e de fel absurd să vezi aci: *realurile cu cea mai mare capacitate de ființă* în sânul lumii date.

Iată omul (exemplarul superior cerebralizat singur cunoscut nouă), din făptura căruia, la o numărătoare mai strânsă, nu lipsește poate nici o substanță, nici un proces de până la el. Omul acesta, care integrează în fapt firea, nu e totodată și ființa cea mai deschisă spre integrări viitoare? Pe linia firii de sub el, ca și pe linii proprii, omul absoarbe în el lumea tot timpul. Actele fundamentale *bios*-ului, respirația sau nutriția, sânt a-*similări*, identificări, reducere la sine a altui element. Dorința și plăcerea uniunii, la acest nivel, sânt de altfel solidare cu dorința și plăcerea omului la orice nivel. Sentimentul nu e altceva decât uniune, anulare a barierelor dintre subiect și lume. La rândul ei, voința omului unifică rezolutiv ceea ce nu se unifică de la sine. O superioară formă de uniune cu lumea, a ființei izolate, a obținut natura prin conștiință; o adâncire, ca și neverosimilă, prin memorie. Limba însăși unește cu ceilalți; cunoașterea unește și cu lucrurile într-un fel, în speță cu principiul lor de existență. Iar faptul că omul și le-a „însușit“, îl dovedește capacitatea lui de-a le reface, practica.

Viața, conștiința, cunoașterea, practica apar deci ca tot atâtea „soluții ale naturii“ de a-și spori sorții de uniune. Erosul cosmogonic, de care vorbeau anticii, exprimă în fond tocmai sensul de integrare al ființei; numai că anticii treceau asupra pasivității *lucrurilor,* ceea ce apare drept activ abia în cazul omului. Capacitatea de ființă a omului trimite chiar spre forme „absolute“, astăzi: astfel s-a și deschis perspectiva ca omul să supraviețuiască în cosmos unui Pământ pulverizat, a cărui substanță quintesențiată s-ar prelungi și păstra în el, omul. Gândul, oarecum fără înțeles, al profetului de altă dată: „Pământul acesta va trece, dar vorbele mele nu vor trece“, capătă un sens pentru om ca atare. Dacă termenul de „ființă“ înseamnă ceva, acesta e ultimul înțeles ce i se poate conferi, pentru lumea Pământului, iar sfera umană ar fi atunci ființa ei cu adevărat. Dar e mai potrivit să spunem că omul este ființa de integrare, în sânul lui, iar în acest înțeles, orice homunculus pe care-l produce și rabdă Pământul are o mai mare apropiere de „ființă“ decât globul însuși.

Termenii de ființă, ființă care integrează, capacitate de ființă, au deschis astfel singuri către devenirea întru ființă a omului. Ceea ce aduce omul în lumea universalei deveniri, prin capacitatea sa de integrare, este devenirea întru ființă. Părtaș și protagonist al devenirii întru devenire, el are totodată virtutea celeilalte deveniri; ba mai mult, *conștiința* ei, care e rațiunea și care transformă devenirea întru ființă în devenire *conștientă* întru ființă.

Dar în jurul omului pivotează totul. Dacă nu există rațiune dincolo de om, atunci el este „ființa lumii“. Dacă însă există devenire întru ființă (controlată

și nu neapărat conștientă) dincolo de om, dacă așadar există ordine și legi în lume, atunci ființa este și ea dincolo de om, cu om cu tot.

Încheiere

Problema filosofiei este, în ultimă instanţă, fiinţa; dar felul cum s-a pus tema fiinţei a riscat să fie sfârşitul filozofiei. Atâta vreme cât fiinţa este *opusă* devenirii, gândirea rămâne în impas. Dacă totuşi filozofia trecută nu păstrează un simplu caracter muzeal, este, într-o largă măsură, pentru că nu a opus întotdeauna fiinţei devenirea; iar Platon şi Hegel reapar în calea oricărei conştiinţe filozofice, tocmai pentru că, deliberat ori nu, au dat prin dialectica lor expresie devenirii întru fiinţă.

Devenirea *slujește* fiinţa, nu i se opune — aceasta spune cartea de faţă. Se obține astfel un termen ontologic nou, în afară de fiinţă şi devenire: cel de devenire întru fiinţă. Cu aceşti trei termeni, procesul dialectic se naşte ca şi de la sine, dar nu în înţelesul comun, cum că devenirea întru fiinţă ar fi „sinteză“ între devenire şi fiinţă, ci într-un înţeles nou, vădit limpede abia cu această- triadă, că ultimul termen este pus înăuntrul celor doi, ca tinzând de la unul la altul. De aceea, devenirea întru fiinţă se dovedea a fi o teză, nu o sinteză exterioară, iar termenul spre care năzuia el, fiinţa, era o adevărată *temă.* Aşa ajungeam la dialectica orientată, care e totodată în cerc: *temă-antitemă-teză-temă*, unde tema e contrazisă de antitemă şi se reface ca teză. Termenul cel nou, devenirea întru fiinţă, declanşa un mecanism dialectic nou.

Dar este el un simplu termen nou? Nu denumeşte el umanul în ce are el valabil, în ce-l scoate din devenirea întru devenire a firii? E ca şi cum, concretizând, cercul format de fiinţă, devenire şi devenire întru fiinţă ar da, în termenii clasici şi ai lui Hegel: absolut, natură, om. Absolutul s-ar tăgădui prin natură şi s-ar preface prin om; aşa cum, formal, tema se tăgăduieşte prin antitemă şi se reface prin teză. Natura are un sens negativ, e antitemă; acest lucru îl vede filozofia şi nu-l vede ştiinţa; dar ea are totodată un sens pozitiv, ducând la teză şi prin ea readucând la temă; aceasta vede filozofia şi nu vede religia. E datoria filozofiei să reabiliteze natura — depăşind-o. E datoria filozofiei să integreze devenirea întru devenire în devenirea întru fiinţă.

Devenirea întru devenire este devenirea întru fiinţă aproximată, nerealizată („natura tinde către om“). Ce este fiinţa la modul ei? E devenire întru fiinţă reuşită. Ajungem astfel la constatarea că devenirea întru fiinţă, termenul aparent construit, artificial, *el* este miezul realului. Pe plan *formal*-ontologic am putut găsi trei termeni: fiinţă, devenire, devenire întru fiinţă;

pe plan *material*-ontologic doar doi: devenire (natură) şi devenire întru fiinţă (om), cel de al treilea, fiinţa absolută, fiind doar un ideal; pe plan *funcţional*-ontologic, găsim un singur termen: devenirea întru fiinţă. Totul este devenire întru fiinţă — floarea este aşa, absolutul este aşa. Numai că floarea este devenire întru fiinţă neobţinută, absolutul o denumeşte pe cea reuşită. A înţelege până la capăt firea înseamnă a o privi din perspectiva devenirii întru fiinţă; iar a înţelege fiinţa înseamnă a o privi ca devenire întru fiinţă încă.

Dacă devenirea întru fiinţă este, cel puţin funcţional, totul, ce reprezintă ea în fapt? E de prisos, desigur, să reamintim că ea nu se poate acoperi cu omul şi nu vrea să fie o nouă definiţie a lui; natura umană doar poate *deschide* către devenire întru fiinţă, dar în rest este ea însăşi devenire întru devenire, fire. Atunci ce este devenirea întru fiinţă? Prin ea le înţelegem pe celelalte; dar cum este de înţeles ea însăşi?

De vreme ce ea dă înţelesul celorlalte, conştiinţa ei cu privire la ea va fi o formă de raţiune. Nu cumva *conştiinţa* devenirii întru fiinţă (nu simpla devenire întru fiinţă) este însăşi raţiunea? Aceasta este ipoteza pe care şi-o îngăduie, sau *noua definiţie pentru raţiune, pe care o propune cartea de faţă.* Iar confruntarea, laborioasă dar inevitabilă, cu tabla kantiană a categoriilor, reducerea lor la cei trei termeni şi apoi la unul singur, din care se deduc, nu vor să arate decât că într-adevăr conştiinţa devenirii întru fiinţă este raţiunea însăşi, de vreme ce ea singură dă cheia (deducţia transcendentală) filozofiei clasice a raţiunii, după cum dă cheia („tematicul“) pentru filozofia clasică a dialecticii.

Dar ne-am rătăcit astfel printre scheme? Nu, căci raţiunea nu e simplu joc formal, ci trimite spre realizare de sine. Conştiinţa devenirii întru fiinţă se converteşte în devenire conştientă întru fiinţă; raţiunea trimite spre propria ei încorporare. Şi iată atunci apărând, ca expresii concrete ale devenirii întru fiinţă: persoana, comunitatea istorică, umanitatea ca întreg şi logosul dialecticii. Raţiunea este în toate, ea în-fiinţează toate aceste trepte de realitate: dar pe primele trei trepte, ea se încorporează în materia uman-individuală, uman-istorică şi uman-absolută, pe când pe ultima treaptă ea este propriul ei obiect.

Atunci aci să fie de căutat fiinţa? Aceasta e tot ce este? Nu, nici măcar aceasta, căci fiecare din modalităţile de pe aceste patru trepte unice ale realităţii are o existenţă precară. Nici persoana, nici comunitatea, nici umanitatea ca întreg, nici chiar logosul proclamat de filozofie n-au răzbătut

vreodată până la ființă, *în fapt.* Persoana n-are „nemurire“, comunitatea istorică nu se împlinește supra-istoric, umanitatea nu e asigurată ca întreg, iar logosul (sau materia înzestrată dialectic) nu s-a decriptat. Dar ce importă? Așa cum realistul crede că materia sau ceva *este,* chiar dacă tot ce îi apare ca fiind materie se dizolvă în relații, concepte, abstracțiuni, peste tot ființa este și totul stă sub legea ei, chiar când o dezminte.

Sub o *asemenea* lege este de înțeles și trebuie permanent căutat realul. El este, pe toată întinderea sa, excepție față de ființă, dar nu are sens decât în lumina ființei; la fel era finitul excepție față de infinit, dar nu avea echilibru decât în el; sau la fel, devenirea se transforma în simplu devenit, dacă nu era înțeleasă înăuntrul ființei, pe care totuși o contrazicea. Și ce sânt toate acestea, decât expresii ale an ti temei, ce nu e de înțeles decât în lumina temei, pe care o contrazice, totuși? Este un paradox, desigur, a vorbi despre „o lege față de care nu există decât excepții“, cum rostea întâmplător Goethe. Dar cercul dialectic *explică* acest paradox și-l desființează până la urmă, arătând că nu există decât contradicție unilaterală în sânul realității. Sântem într-o lume unde fiecare lucru contrazice ființa, dar nimic nu este contrazis de ea.

VOL. II

TRATAT DE ONTOLOGIE

Introducere

După ce i s-a luat tot filosofiei, ea a rămas cu o singură problemă de început: *fiinţa* (în sens elaborat, *dialectica).* Dar cu aceasta, ea poate recuceri totul.

Că i s-a luat tot filozofiei, este limpede. Simplul fapt că ştiinţele au vorbit mai bine despre conceptele ei privilegiate a deposedat-o de ele. Despre timp şi spaţiu s-au aflat lucruri de o subtilitate care a pus în minorat gândirea filozofică; despre obiect, întreg şi parte, relaţie, sistem, cauzalitate, la fel. Ea nu a fost în măsură să conceapă această extraordinară idee de „funcţie“ a culturii ştiinţifice moderne, întârziind la modesta deosebire dintre substanţă şi atribute. Infinitul filozofic păleşte pe lângă cele ale teoriei mulţimilor; ideea de cosmos, fie finit, fie infinit, apare grosolană în comparaţie cu ideea unui univers elastic sau în expansiune, a ştiinţei. Principiul filozofic al identităţii este naiv, faţă de cel al substanţei cu mai mulţi izotopi (un fel de Unu multiplu, care l-ar fi făcut pe Platon să-şi rescrie *Parmenidele).* Dacă filozofia a păstrat oarecare stăpânire asupra „valorilor“, atunci şi acestea, în frunte cu binele, frumosul şi chiar adevărul, sânt pe cale să fie replantate în alt sol, spre a nu mai vorbi de: suflet, individ, societate.

Nici măcar imaginaţie speculativă, aşadar, n-a dovedit să aibă gândirea filozofică. Ea nu pare să posede, în rezervele ei încă nefolosite, nici un fel de concepte şi viziuni utilizabile, pentru noutăţile ce au şi apărut, dar nu-şi găsesc încă nume. Cât despre *limbaj,* nespus mai mult foloseşte ea, reflexiunea filozofică, de la invenţiile lexicale din matematici, fizică şi biologie, decât restul culturii, de la torturatele vocabule filozofice, adesea fără acoperire.

De un singur concept nu s-a putut apropia cultura ştiinţifică, de conceptul *fiinţei.* Căci fiinţa nu poate fi redusă la *lege* şi nu poate fi făcută străvezie legii, nici asimilată, mâncată la propriu — după vorba lui Fichte — cum s-a dovedit că face cunoaşterea, ce ştie să reducă totul la rapoarte, simboluri şi structuri. Aşa cum orice materie hrănitoare se transformă, până la urmă, într-una din cele patru substanţe fundamentale ce pătrund în sânge,

la fel obiectul cunoașterii trece, reconvertit, în sângele spiritului, astfel că peste tot, cu orice ființă regională, cunoașterea practică „ontofagia“. Dar pentru ființa însăși, cunoașterea nu are organ de asimilare.

Dacă este limpede că filozofiei i s-a luat tot, afară de conceptul ființei, este ceva mai puțin limpede, la prima vedere, felul cum ar regăsi totul filozofia cu acest singur concept. S-ar putea spune, firește, că în timp ce științele conduc la cunoștințe, filozofia duce la *înțelesuri;* s-ar putea deci admite, la rigoare și nu fără indulgență, că înțelesurile învăluie și pun în ordine, sau măcar într-o ordine, cunoștințele, o dată acestea obținute, și că astfel filozofia regăsește oarecum, cu înțelesurile ei libere și cu concepțiile ei despre lume, tot ce pierduse pe linia cunoștințelor. Dar cum să se admită că orice „înțeles“ ține, până la urmă, sau oglindește pe *cel al ființei?*

Acest lucru încercăm să-l dovedim; dacă nu, să-l arătăm, sau măcar să-l sugerăm. Și primul fel de a-l arăta este de a spune că lucrul nu conține în el nici o noutate: așa a sugerat întotdeauna filozofia, chiar pe vremea când se străduia sau se vedea obligată (în lipsa științelor) să dea și cunoștințe. Nu numai că o știință a ființei, ontologia să-i spunem în continuare, susține tot ce este disciplină filozofică — de la cea mai formală, logica, până la cea mai legată de conținut, hermeneutica — dar tot ontologia, sau cel puțin limbajul ființei, dă „înțeles“ oricărui domeniu de realitate sau de idealitate, ca și cunoștințelor corespunzătoare.

Nu este însă vorba de ființa monolitică a lui Parmenide sau de cea — oricât de mlădiată — a ontologiei declarate de totdeauna, inclusiv ființa invocată de Heidegger, o ființă care la Parmenide tace de la început și care la Heidegger sfârșește la tăcere. Este în joc ființa ontologiei *nedeclarate* și active în sânul oricărei filozofii. Ființa aceasta nu este monolitică, ci — spre a denumi de la început caracterul ei — este trinitară. Deși Hegel abia i-a dat în felul său expresie, cu triplicitatea sa (relevându-i urmele și căutarea în *toată* istoria filozofiei), conceptul acesta al ființei se afirmase într-altă speculație decât cea a filozofiei de școală, de pildă în cea mitică. Aci apărea uneori în puritatea ei, travestită însă istoric, ființa întreită, ca general, individual și determinație, toate inerente ființei, care e una totuși.

Hegel a înțeles că așa este, făcând mărturisit recurs la modelul trinitar, atunci când și-a condensat dialectica, în fond speculația sa despre ființă, în triplicitatea: *Allgemeinheit, Besonderheit* (care reprezintă determinațiile) și *Einzelnheit.* Totul la el este în fond, adică în ființă, desfășurarea acestei triplicități (defectuos prezentată de obicei ca: teză, antiteză, sinteză). Dar

este la Hegel o *desfășurare* și nu o înfășurare, cum ni se pare că trebuie prezentat modelul ființei, iar îndărătul desfășurării rămâne la el ceva: spiritul. Poți spune că „ființa“ este aci tocmai desfășurarea (întâiul concept real este în fapt „devenirea“, declară Hegel singur la începutul *Logicii)* sau, dimpotrivă, că ființa ar fi Spiritul. În amândouă cazurile, nu identifici cu Hegel ființa. Căci dacă spui cu el: ființa este cu adevărat „rezultatul cu drum cu tot“, deci Spiritul cu desfășurarea lui cu tot, atunci ființa este de natura întregului și nu mai e manifestă în parte decât ca „moment“, neputând fi invocată în plinătatea și împlinirile ei nicăieri, cum Hegel însuși nici n-o mai invocă. Iar dacă spui că este Spiritul însuși, atunci ființa a rămas la el undeva în urmă, solidară cu neființa, sau este undeva la capătul unei deveniri care, de fapt, nu se încheie, sau când se încheie se reia.

Singura ființă *înfășurată* ne pare a da modelul ființei, prezent și activ în tot ce este realitate. Că acest model ar avea și o subzistență în el însuși, a fost un simplu adevăr de credință. Că însă el operează pretutindeni este adevărul filozofiei, vom spune. Din acest adevăr au trăit, toate filozofiile. Unele au plecat de la *general,* altele de la *individual,* altele de la *determinații* (fenomene, manifestări); căci există epoci sau situații de gândire ce reclamă să se pună în lumină fie un termen, fie un altul. Câteva filozofii au refăcut *întreg* modelul (dar într-un singur fel, ca Hegel însuși, cu ordinea: general-determinații-individual); alte filozofii au rămas descoperite, prin carența câte unui termen, dar tocmai de aceea deschise și stimulatoare. Dacă saturația modelului duce, nu la ființa statuară, ci la acea ființă împlinită, pe care o vom înțelege drept „devenire întru ființă“ și de unde abia ni se pare că începe desfășurarea dialectică, în schimb *tendința* către saturație este fermentul lumii și resortul vieții spirituale ea însăși. De aceea, vom îndrăzni să spunem că ontologia nu întemeiază numai toate disciplinele filozofice, cu cei trei termeni ai ei și cu exercițiul lor, ci exprimă în fondul ei viața spirituală, cu înțelesurile acesteia oricum manifestate (în cunoaștere, în artă, în comportare), semnificând, direct sau indirect, tot ce este procesualitate reală ori ideală.

Dar acestea sânt simple alegații, în clipa de față. Una singură se cere acceptată de pe acum, chiar dacă și ea sub beneficiu de inventar, anume că tema de început a filozofiei este ființa. S-a spus: filozofia nu are o tematică unitară, în numele ei fiecare vorbind despre altceva și luând lucrurile de la început. Numai a doua jumătate a întâmplării este adevărată, cum că fiecare ia totul de la început. Pentru prima jumătate, cum că filozofia n-ar avea o

tematică unitară, răspunsul e simplu: nu numai că are una, în fond, dar are chiar o unică temă de început, *atunci când este filozofie.* În schimb, *accesul* la această temă este diferit, neexistând cale regală pentru a ajunge la ființă, așa cum există — în ciuda vorbei celebre — cale regală în geometrie. Calea rațiunii matematice este una pentru orice ființă rațională și, de aceea, se poate numi cale regală, iar aceeași rațiune de cunoaștere este calea regală și în orice știință. În schimb, căile rațiunii filozofice sânt, în comparație cu această cale, simple poteci, greu croite de fiecare, când nu sânt căi ce se înfundă *Holzwege,* cum spunea Heidegger. Capătul de drum este totuși unul singur: ființa.

Vorbim despre tot felul de lucruri în filozofie, dar nu mai vorbim deschis despre ființă; și există tot felul de tratate, în filozofia modernă, dar câte unul singur de ontologie: ca al autorului de definiții, Wolff. Ființa pare de obicei ceva de la sine înțeles, sau dincolo de înțeles și de noi, ceva unic și masiv, prins într-o mișcătoare sau nemișcătoare veșnicie. Dar ființa aceasta unică și sacră nu explică nimic din ce *este.* Strivește totul, în schimb, și îl degradează. Așa cum este, ființa ontologiei tradiționale *s-ar putea lipsi de lume* — la această situație se ajunge. Și atunci, lumea însăși a sfârșit prin a se lipsi de tematica ființei. La fel, toată cultura se lipsește, din păcate, de ceea ce ar susține-o cu adevărat, de ontologie.

De ce se întâmplă așa? Poate pentru că nu s-a văzut în sânul realității altceva, în trecut, decât *substanțe,* cu manifestările lor, iar în timpurile noi *funcțiuni,* cu relațiile și structurile lor. (E semnificativă în acest sens lucrarea mai veche a lui Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff.)* Totuși *Între* substanțe — fie și unele generale, cum vrea Aristotel — ce reprezintă o realitate prea densă, și funcțiuni, care au o realitate prea rarefiată, există altceva, anume *elementele,* iar o teorie a conceptului de element (de realitate mai vastă, ca speciile, ca Ideile, sau ca spiritul obiectiv al lui Hegel, dar generalizate toate) ar merita să se regândească problemele ontologiei.

Ființa ea însăși trebuie, atunci, regândită — și în fapt este regândită, dar numai în chip implicit. În orice caz ea trebuie secularizată. Ontologia tradițională a făcut, poate, ceea ce i s-a imputat pe nedrept lui Platon: *a dublat* lumea cu una incoruptibilă. Ființa nu mai poate fi una de tip parmenidian, una a destinderii și păcii, dar nici una în sensul heracliteean, a conflictului gol. Este în schimb una a *tensiunii,* datorită termenilor ei, care sânt în act și în pre-cumpănire sau slăbire. Ea e arborescentă, orchestrată și

polifonică. Cultura poate să n-o invoce, filozofiile ele însele pot s-o ascundă, totuși ființa, cu articulațiile și acțiunea ei, este cea care *cuprinde* totul (de la *comprehendere).* Numim filozofie această cuprindere, respectiv comprehensiune a lumii. Iar dacă, regândită filozofic, ființa nu ar putea spune fiecărui lucru cum că „este“ — în măsura în care este — atunci filozofia ar merita să dispară din lume.

*

De vreme ce „ființa“ are două înțelesuri: ființa în genere dar și ființa fiecărui lucru, ontologia de față are două părți: în prima se cercetează ființa din lucruri (ce înseamnă ființa unui atom, a unei substanțe, a unui arbore, a unui om, a unui strat, a unui gând); în a doua, se cercetează ființa în ea *însăși,* care o întemeiază pe prima.

I. Ființa în cele ce sânt

1. NIMIC DIN CE ESTE NU EXPRIMĂ FIINȚA

Ontologia s-a deschis de câteva ori cu teza: ființa nu e așa, nici așa; nu e asta, nici asta. Ar trebui încercată teza răsturnată: nici asta, nici asta nu e ființa.

Un asemenea început de jos în sus are îndreptățiri istorice. În afara viziunii mitic-filozofice a gândirii indiene *(neti-neti*, spune fiecare realitate celui ce caută pe Brahma), în afara viziunii din Cartea lui Iov („nu e la mine, nici la mine“, spune fiecare realitate despre înțelepciune), stă începutul filozofic propriu-zis, prin „îndoiala metodică“, asupra lucrurilor, cu vorba lui Descartes, sau prin „reducția fenomenologică“ cu vorba de mai târziu. Așa cum ființele vii nu exprimă viața însăși, sau limbile vorbirea însăși, lucrurile ce sânt nu exprimă ființa însăși.

Investigația despre ființă se află de la început în fața unei reducții fenomenologice totale. Nu mai e nevoie ca reducția s-o întreprindă o conștiință investigatoare: lucrurile singure se recuză în fața ființei și se așază în paranteză. Bucata de ceară, a lui Descartes, este peste tot. „îndoiala metodică“ spune chiar prea puțin în comparație cu în-doiala sau în-doirea reală a lucrurilor, în rândul cărora nimic nu rămâne ce este și, până la urmă, piere.

Dar trebuie dată crezare lucrurilor și astfel căutată o ființă de *dincolo* de ele? Ontologia trecută le-a dat crezare, nesocotindu-le ca atare pentru investigația asupra ființei. I s-a părut că ființa este altceva și trebuie căutată altundeva. Din clipa aceea, filozofia a căzut în *genul sublim.*

Ontologia trecută plutește cel mai adesea în sublim („ființa este eternă și neschimbătoare“), așa cum logica, mai ales cea nouă, se desfășoară în sublim (respectiv în sublimul exactității). Spre a putea rămâne acolo, logica a decretat că nu mai trebuie vorbit despre nici o înlănțuire reală, nici despre vreuna de gândire, de vreme ce ele pot să nu aibă rigoarea ultimă. Ontologia, la rândul ei, și-a întors privirile de la tot ce este coruptibil. „Logica arată cât de prost sânt făcute limbile“, a spus un logician contemporan. Ontologia — ar putea spune la fel cineva — arată cât de prost sânt făcute lucrurile.

Încă de la presocratici se poate urmări trecerea aceasta, de la principii ontologice în *real,* la principii în *sublim.* Apa lui Thales, aerul, focul puteau fi sacre, ele nu erau încă sublime, ca ființa lui Parmenide, numărul lui

Pitagora, sau mai târziu, Ideea de Bine a lui Platon (nu și Ideile), mișcătorul nemișcat al lui Aristotel, până la Unul lui Piotin. Spiritul religios a confirmat această viziune a ontologiei; dar, cu sau fără spirit religios, s-a rămas în sublim. Părea că nu se poate defel căuta ființa în lucruri, care n-o revendică pentru ele; dar nu se putea căuta nici în simbolurile, structurile și legile științei, care nu redau ființa, ci doar spectrul cognitiv al realităților. Atunci nu s-a mai făcut ontologie, sau, când s-a făcut, ființa a fost mai departe proiectată în absolut.

Poate fi lăsată ontologia în sublim? Dacă logica, cu sublimul ei de exactitate (prin care a pus în discuție până și fundamentele matematicilor), încă mai are o justificare, anume aplicațiile ei, ontologia în schimb nu are nici una. Ea nu poate spune: lucrurile sânt prost făcute, să facem altele, cum a spus logica încă de la Leibniz: limbile sânt prost făcute, să facem alta, universală. Poate că și logicienilor, la o mai atentă reflexiune, filozofia ar trebui să le spună, răsturnat: limbile, la rândul lor, arată cât de prost, îngust, rigid și exterior este făcută logica. În orice caz, ontologiei lucrurile vin statornic să-i arate cât de prost este ea făcută, dacă întârzie în sublim.

La aceasta se răspunde că nu încape ieșire: *sau* trebuie să numim ființă doar existența lucrurilor acestora individuale, restul fiind nume (nominalism), *sau* ființa este totuși altundeva decât în ele (cum afirmă ontologia tradițională). Dar ontologia trebuie să înceapă tocmai de la înfrângerea acestei alternative, arătând că se poate ieși din ea.

În fond, în orice versiune a ei, ontologia are în față-i, la început, nimicul. Dar totul este cu ce fel de nimic începi; căci nimicul este întotdeauna specific, fiind nimicul a *ceva.* Când se pleacă de sus, de la ființă, spunându-se „ființa nu este asta, nici asta“, se ajunge îndată la afirmația lui Hegel că ființa este trecere permanentă în nimic, și că ea este nimic, respectiv *un vid de lucruri.* Când se pleacă de jos, de la lucruri, atunci faptul de a spune că ele nu sânt ființa duce tot la vid, dar la *un vid de ființă.* Este vidul de lucruri tot una cu vidul de ființă?

Vidul de lucruri este „logic“; și într-adevăr pe Hegel îl duce în chip mărturisit la primul „concept“, care este cel de devenire (procesualitate, de fapt), ontologia trecând dintr-o dată în logică. Vidul de ființă însă este *ontologic,* iar dacă și el conduce la devenire, o va face abia la capăt și păstrând un sens ontologic.

Când se spune că ființa nu e asta, nici asta, ființa se trage tot mai mult în neînțelesul ei. Dacă în schimb spui: nici asta, nici asta nu e ființa, un orizont al ei sau măcar o întrebare asupra ei au devenit cu putință.

Ființa nu e asta, nici asta — este un răspuns. Nici asta, nici asta nu e ființa — este o întrebare.

2. FIINȚĂ ÎNSĂ NU ESTE, FĂRĂ ULTIMUL DINTRE LUCRURILE CE SÂNT

Dacă nimic din ce este, deși „este“ într-un fel, nu exprimă ființa, înseamnă că ființa ca atare este o absență din lucruri. Dar nu este o absență oarecare, ci una *în* ele. Alte absențe sânt *în jurul* lucrului, nu în el („în jurul oricărei întruchipări este o imensitate de neființă“, spune Platon în *Sofistul*, 256 d), fiindu-i exterior lucrului faptul că el nu este și altceva, de pildă că arborele nu este și râu. În schimb absența ființei este în lucru. Nu e destulă ființă în el, sau nu e ființă cu adevărat.

Ființa a făcut astfel din lucru un „loc posibil“ al ei. S-a distribuit peste tot — dar n-a apărut ca atare nicăieri. Fiecare lucru este o monadă care *ar fi putut* să reflecte toată ființa.

*

Același existent care arată că el nu este ființa poate adăuga: „dar ființa nu este fără mine“. Realul poate dezminți ființa, și o dezminte de fapt, dar nu e străin de ea. Mâna omului nu e omul, dar omul este mâna, cum este ochiul, vocea, trupul — cu un exemplu doar organicist. Gândirea indiană a dat expresie acestei situații, spunând: „Dacă cineva slăvește pe Brahma ca deosebit de sine, atunci se înșală“. Filozofia s-a înșelat de câteva ori: a slăvit ființa ca deosebită de cele reale și a căutat-o fără ele. Dar ființa nu poate fi desprinsă de lucruri, dacă fiecare existent este un punct în câmpul ei; nu poate fi decât într-*alt fel* decât cele existente, întocmai câmpului.

Atunci codul ființei ar putea să figureze în lucrurile reale, dar să fie neîmplinit; sau termenii codului să existe în ele, dar să nu fie puși în ordinea unui adevărat cod. Dacă lucrurile dezmint ființa, în timp ce aceasta nu le dezminte pe ele, înseamnă că ființa învestește lucrurile.

Ideea de ființă a avut totuși destinul contrar: în loc să învestească lucrurile, le-a destituit sau degradat, în oricare dintre versiunile ei mari. Ființa a nimic-nicit realul.

*

Dar *aceasta* arată și lucrurile, cum că ele sânt nimic, un nimic de ființă. Numai că, nimicul de ființă poate fi mai *adevărat* decât invocarea ei

nemijlocită. În timp ce invocarea ei nemijlocită aduce un răspuns care-şi riscă neadevărul, neasumarea fiinţei lasă loc întrebării ei. Nu se poate hotărî de la început că lucrurile acestea nu sânt, în felul lor, fiinţa, chiar dacă ele nu o exprimă şi nu şi-o asumă. Nu se poate trece peste ele sub cuvânt că sânt degradate. Lucrurile pot fi mai bune decât par. Iar conştiinţa *universalei* neîmpliniri ontologice ar putea fi o treaptă către fiinţă.

Interogaţia despre fiinţă îşi schimbă atunci sensul şi orientarea: fiinţa nu e înscrisă în realităţi privilegiate, ci (fie şi negativ) peste tot. Accesul la ea nu va fi nici el privilegiat. În zilele noastre, Heidegger a căutat să obţină accesul printr-o realitate privilegiată, omul, care este tocmai existentul ce se întreabă despre fiinţă. Interogaţia despre fiinţă s-a redus la întrebarea pusă întrebătorului. Dar întrebarea trebuie pusă asupra întrebării, care este pretutindeni. Mai potrivită este întrebarea pusă realităţilor, *tuturor,* de către gândirea indiană *(neli)* sau în Cartea lui Iov, decât interogarea omului singur. Iar Heidegger a văzut el însuşi, mai târziu, că există realităţi mai expresive ontologic decât omul, cum ar fi limba, ea însăşi fiind o întrebare despre fiinţă, al cărei „lăcaş“ este, după el.

Lucrurile nu sânt fiinţa; nici toate la un loc nu sârit fiinţa. Toate la un loc sânt în paranteză, ca *nefiind* fiinţa. Ar părea să rămână „îndoiala“ că ele sânt fiinţa; dar îndoiala este a unei conştiinţe cugetătoare, care ea însăşi stă sub îndoială, fiind şi ea o bucată de ceară.

Cel care a întrebat trebuie să stea în paranteză şi el. N-a făcut decât să vadă îndoiala, în-doirea. Lucrurile sânt cele care se în-doiesc, cu el cu tot.

În schimb se poate spune despre lucruri: *dubitant, ergo duplicantur.* Ele sânt ce sânt, de o parte, sânt un gol, de alta. Că arborele nu este şi munte şi om, aceasta nu spune nimic deosebit; dar ca arborele nu este fiinţa spune ceva intim lui. În intimitatea fiecărui lucru este un gol.

Iar un gol poate avea un sens pozitiv, ca deschizător către altceva decât neantul lucrului. Independent de exemplele pentru goluri pozitive ale cunoaşterii ştiinţifice — de pildă, în matematici sensul *pozitiv* al numărului real, definit ca o „tăietură“ în continuul numeric; sau funcţia golului în cazul functorilor logici; sau şi mai limpede, „golurile“ din jurul unui verb, într-o anumită viziune a gramaticii — argumentarea ontologică poate începe cu nimicul de fiinţă, respectiv cu golul ei. Argumentul ontologic medieval pretindea ca o fiinţă anumită, cea plenar desăvârşită (şi nu orice realitate ca insula desăvârşită imaginată de Gaunilo, opozantul lui Anselm) să aibă şi împlinirea existenţei. La fel, nu orice gol are, ontologic, sens pozitiv, ci acela al fiinţei.

Simplul fapt de a fi pus lucrurilor întrebarea sau de-a fi citit în ele întrebarea dacă nu sânt cumva fiinţa le-a aruncat în paranteză pe toate, dar le-a şi redresat. Întrebarea potrivită însănătoşeşte întotdeauna lumea; dar, de rândul acesta, întrebarea poartă asupra golului din sânul fiecărei realităţi, restituind-o demnităţii ei de realitate. *Mirari omnia, etiam tritissima,* spunea naturalistul Linné; „chiar şi pe cele mai de rând“. Ele toate pot contrazice fiinţa, dar fiinţa nu le contrazice pe ele.

În acest sens, ontologia poate într-adevăr începe, aşa cum începea în tratatul lui Wolff, cu principiul contradicţiei. Dar nu cu principiul clasic al contradicţiei, de o vană solemnitate şi îngustime („dacă judecăm că ceva este, nu putem judeca totodată că nu este“), ci cu principiul contradicției unilaterale.

3. ACEASTA ÎNSEAMNĂ CĂ FIINȚA NU POATE FI CĂUTATĂ ALTUNDEVA

Lucrurile nu sânt fiinţa, dar fiinţa nu e fără lucruri. Este ea şi *altundeva,* sau doar *altfel* decât ele?

Fiinţa nu e altundeva. „Altundeva“ înseamnă alt-undeva, un alt undeva, aşadar acelaşi fel de-a fi undeva. Fiinţa ar fi condiţia lumii şi ca atare, o a doua lume, separată de prima. Dar dacă este o lume *ca* prima, atunci (cum au spus anticii) ar trebui o a treia lume care să le întemeieze pe primele două. Prin urmare, ea nu poate fi o lume ca prima, trebuie să fie *altfel* decât ea. Problema fiinţei nu e de-a fi altundeva, este în fond de-a fi altfel. În lucruri, ea ar putea apărea ca un mediu al tuturor, sau ca mediu intern al fiecăruia.

*

Ontologia lumilor scindate („altundeva“) a făcut cu neputinţă, în câteva rânduri, ontologia însăşi. O a doua lume nu poate decât să dubleze lumea existentă, reclamând ea însăşi o explicaţie, în loc de-a explica pe aceasta. Când a vroit să compromită platonismul, Aristotel a arătat că dublează realităţile cu Idei, încercând să le explice, şi că deci ridică noi probleme. Ideea de om trebuie să aibă ceva comun cu omul real, şi ca atare e necesar un al treilea om (cu obiecţia pe care Platon şi-o adusese singur în *Parmenide),* spre a înţelege pe primii doi. El însuşi, Aristotel, nu a lăsat ca formele substanţiale să fie subzistente şi astfel independente de materie; iar când *intelectul agens,* conceput de el, a fost gândit *separat,* filozofarea lui despre

„suflet“ a adus o descumpănire a gândului, ce s-a repercutat până în Evul Mediu.

De la „separație“ începe degradarea speculației în nefilozofia adusă de simțul comun. Problema separației suflet-corp a fost un blestem al gândirii. Speculația antică s-a blocat în opoziția aci-dincolo (cu Plotin), după ce supraviețuise cu greu sciziunii dintre coruptibil și incoruptibil. Gândirea modernă nu s-a regăsit niciodată, speculativ, din opozițiile: subiect-obiect, relativ-absolut, gând și lume, eu și celălalt, individ și societate, conștiință și existență, dar mai ales ființă-devenire — când le-a menținut ca opoziții.

Separația ce se menține este neadevărul însuși: separația ca opoziție duce tocmai la un maximum de încleștare, deci de neseparație, cum se vede cu dușmănia la om și cu procesul dialectic la om și lucruri. Ar rămâne separația *indiferentă* a lucrurilor și, în particular, cea a ființei de real. Dar astfel, ca indiferență, nu numai că dublarea lumii reale cu una a ființei ar deveni inoperantă, ci s-ar dezminți atât sensul ontologic al lucrurilor de-a fi un vid anumit, cel de ființă, cât și sensul ființei de-a avea un „loc posibil“ în lucruri.

Separația reală — iar nu cea logică, obținută cu tăișul gândului — se petrece de fapt înăuntrul inseparabilului. Ceva se desprinde din mediul în care este prins, dar cu el cu tot; sau se întoarce împotriva mediului în care a fost prins și se prinde mai adânc în el. Singura „separație“ posibilă va fi cea care preia mediul exterior și îl transformă în mediu interior sau activ *din* interior, așa cum s-a sugerat că — indiferent dacă gândul rămâne valabil științific ori nu — organismul viu a închis în el mările calde ale vieții, sub chipul sân-gelui. Eul individual care se desprinde de sinele lărgit devine el însuși sine lărgit, sau altminteri se atrofiază. Iar în chip concret: desprinderea omului de Terra și separația lui de ea, dacă se va petrece efectiv, cum se prevede, se va face de către un om care va fi preluat Terra cu el drept mediu interior. Dar mediul, în măsura în care e mediu, nu e cu adevărat undeva, în interior, ci doar acționează *din* interior.

Ființa nu poate fi altundeva, nici undeva anume. Dacă ea trece din condiția de mediu exterior, care învăluie lucrurile, în cea de mediu interior al acestora, ea este, ca mediu, permanent dincolo de lucruri. De vreme ce intimitatea lor este golul de ființă, de pe acum s-ar putea spune că prin absența ei — de alt ordin decât neființa obișnuită din jurul lucrurilor — ființa va fi mediul acționând din interior al realităților.

Fiind diferită, ființa nu e deci de înțeles ca o *lume* diferită. Acest *altfel* al ființei a recăzut însă în altundeva, atunci când a fost înțeles drept „cu totul altfel“, cum s-a spus despre divin, anume ca incoruptibilitate față de

coruptibilul existenţelor reale. În măsura în care lumea incoruptibilă ar fi fost doar *concepută,* ea ar fi avut un simplu sens de idealitate. Dar ea n-a fost concepută, a fost *văzută* de antici: ei ridicau ochii spre cerul înstelat şi credeau că-l văd de fiecare dată acelaşi, cu bolta lui, ba chiar cu cele şapte bolţi care purtau planetele, Soarele şi Luna. Incoruptibilul părea să existe la propriu, substanţial, pentru ei, după cum urma să existe şi o materie a incoruptibilului, al cincilea element, eterul. Iar aştrii îşi aveau fiecare „sufletul“ lor, incoruptibil şi el. Chiar dacă existau îndoieli — şi prima îndoială o putea aduce faptul că în centrul unei lumi astrale incoruptibile stătea tot ce putea fi mai coruptibil, Pământul — grecii antici au avut nefericirea speculativă de-a trebui să ţină seama de o lume incoruptibilă de altundeva.

Perplexitatea întâlnirii cu incoruptibilul a avut-o şi lumea modernă, pe alt plan însă, unul funcţional, nu substanţial ca grecii. Modernii nu au mai „văzut“ incoruptibilul, de la luneta lui Galilei încoace, dar l-au înregistrat undeva, anume în matematici. Când acestea au sfârşit prin a se impune, atunci, chiar fără ca numerele şi formele să aibă prestigiul pitagoreic, care era în fond de ordinul substanţei, ele au adus prestigiul funcţiei şi al operaţiei, incoruptibile şi ele. Lumea de astăzi a incoruptibilului este a matematicienilor. Iar cu toate că în matematici nu se pune problema fiinţei, cum nu se pune problema adevărului şi a legii (căci fiecare propoziţie ar fi un adevăr şi o lege), prestigiul incoruptibilului face din matematici ştiinţa suverană.

Unde e totuşi fiinţa, în cazul acestui incoruptibil modern? Ea era întreagă de partea incoruptibilului antic; nu mai este nicăieri, în chip declarat, în incoruptibilul matematic. Dar în timp ce matematicile se refuză fiinţei, cultura de tip matematic le rabate asupra ei, sau caută să prindă fiinţa realului în schemele, structurile şi expresiile formale de tip matematic. Incoruptibilul modern oferă şi el „altă lume“ pentru înţelegerea, de rândul acesta mai adevărată, a lumii de aci. Căci incoruptibilitatea nu mai este a unei substanţe, ca la antici, este a funcţiunii. Ar rămâne deci ca fiinţa să fie des-substanţializată total şi ca tot ce e fiinţă să fie redus la lege şi configuraţie simbolică. În timp ce incoruptibilul antic conferea fiinţei o plinătate care degrada tot ce e real, cel modern face fiinţa să fie spectrală. Dar spectrul nu este nici el *aci;* este altundeva, pe o bandă, una ideală. Incoruptibilul antic era de-a dreptul fiinţa, cel modern este la capăt; este „epură“ a fiinţei, cum s-a spus.

Cu îndoita tentativă, antică şi modernă, de a da un răspuns ontologic prin incoruptibil, a ieşit astfel în evidenţă opoziţia substanţă-funcţiune. Prin ea s-a făcut confruntarea între antic şi modern (lucrarea *Substanzbegriff und Funktionsbegriff a* lui Ernst Cassirer este adânc semnificativă în acest sens) şi aceeaşi dualitate riscă să se impună ca o alternativă ontologică: fiinţa e sau substanţă (incoruptibilă), sau funcţiune (iarăşi incoruptibilă).

Totul însă, în încercarea de faţă, va conduce nu numai la ieşirea din incoruptibil, ci şi din această alternativă, care formulează în termeni categorici impasul ontologiei. Trebuie gândită (şi înregistrată, dacă nu văzută, ca incoruptibilul antic) o *a treia modalitate* între substanţă şi funcţiune, iar fiinţa va trebui să fie deopotrivă substanţială şi funcţională. Universala neaşezare a lucrurilor, desigur, este cea care a dus la ideea de aşezare ultimă în fiinţă. Dar fiinţa ar putea fi înţeleasă, nu atât ca aşezare şi în aşezare, cât în reaşezarea ei; nu atât ca formă de echilibru opus dezechilibrului, cât un echilibru în refacere sau în reechilibrare; nu atât ca fiinţă opusă devenirii, cât fiinţă în sensul devenirii, în speţă devenire întru fiinţă. Iar devenirea întru fiinţă nu are nevoie de *altă* lume.

Dacă fiinţa nu e altceva, ci doar altfel, propria istorie a ontologiei sugerează că ea este deopotrivă o formă de substanţialitate şi una de funcţionalitate, fără o consistenţă substanţială, dar şi fără o disparenţă funcţională; că aşadar ar putea fi de ordinul unui mediu învăluitor pentru realităţi, trecut într-un mediu interior al lor. Ea ar putea fi acel altceva faţă de care toate lucrurile sânt în abatere, dar fără de care ele nu sânt.

4. DACĂ FIINŢA E PRIVITĂ CA ALTUNDEVA ŞI INCORUPTIBILĂ, EA NU ESTE

Realităţile tăgăduiesc fiinţa care le infirmă, dar o proclamă pe cea care le investeşte. Fiinţa incoruptibilă fizic, fiinţa incoruptibilă formal, ca şi orice fiinţă perfectă, infirmă lumea. Dar şi lumea o infirmă pe ea.

Gândirea modernă a acceptat tăgada de către realităţi a fiinţei care le infirmă pe ele. (Dar n-a înţeles să accepte şi a doua jumătate a propoziţiei, cum că aceleaşi realităţi proclamă fiinţa care le investeşte.)

Într-adevăr, fiinţa incoruptibilă fizic a dispărut, prin cunoaşterea efectivă a naturii şi cerului. A apărut fiinţa incoruptibilă formal, a matematicienilor, dar ea nu se înfăţişează cu adevărat ca fiinţă ci doar ca funcţiune; rămânea fiinţa „inteligibilă“, incoruptibilă şi ea, iar pe această linie s-au înscris viziunile mai recente despre fiinţă, ale cărei caractere erau, după prezentarea

unui gânditor contemporan (Blondel): unitate, permanenţă, autonomie, substanţialitate, perfecţiune, cauzalitate eficientă, cauzalitate finală.

Fie că asemenea caractere ale fiinţei reveneau unui creator, fie că reveneau unei fiinţe absolute concepute laic, ele ridicau fiecare noi probleme: unitatea nu poate fi fără distribuire de sine şi multiplu; permanenţa nu poate fi doar eternitate ci şi *aeviternitate* (eternitate în veac, cum se spunea în Evul Mediu); autonomia nu poate fi însingurare; substanţialitatea nu este fără funcţionalitate; perfecţiunea se refuză creaţiei imperfecte, în timp ce cauzalitatea, eficientă sau finală, reclamă un temei pentru exerciţiul ei. Singura reprezentare speculativă a fiinţei desăvârşite o încercase Aristotel, cu tema „mişcătorului nemişcat“ (respectiv creatorul necreat, creatorul de lumi nedesăvârşite el însuşi desăvârşit); dar mai mult decât nume n-a putut da nici el.

Oricum ar fi fost concepută fiinţa perfectă ca fiind „altfel“, demnitatea ei a fost proclamată cu preţul nedemnităţii realului. În fapt, fiinţa perfectă n-a putut fi mai mult decât o *compensaţie* pentru lumea reală, coruptibilă. Dar aşa fiind, nu numai că n-a compensat şi cumpănit lumea, pe care trebuia s-o explice: a descumpănit-o de-a binelea, prefăcând-o în aparenţă, lume tranzitorie, lume evanescentă, amăgire chiar. Ceea ce vroiai să cunoşti nu mai merită să fie cunoscut. Cum să înţelegi în lumina fiinţei ceea ce n-are din principiu drept la fiinţă adevărată? Dacă o fiinţă perfectă este, ea este pentru ea însăşi, nu pentru cele ce sânt.

Fiinţa perfectă s-a lipsit atât de mult de lume, încât, în cele din urmă, lumea s-a lipsit de ea. Dar lumea nu se putea lipsi şi de un înţeles al fiinţei în lucruri sau *cu* lucruri cu tot. Dacă fiinţa perfectă a murit, trebuia oare să moară şi ontologia?

Realităţile caută fiinţa, nu perfecţiunea ei. Ele caută *accesul* la o fiinţă mai bine înzestrată decât cea de dincolo şi incoruptibilă, anume la una care să le preia şi pe ele. Din perspectiva realităţilor, fiinţa absolută (adică desprinsă de ele) nu este; dar ea nici nu e relativă la ele, adică relativă; *ele* sânt relative la ea. Fiinţa ontologiei trecute, nu numai că uneori a desfigurat realul; a mers până la a-l des-fiinţa ea tocmai. Toată problema fiinţei este totuşi să înfiinţeze sau să arate că este cu adevărat, în tot ce fiinţează. Aşa fiind, problema fiinţei aminteşte de cea a lui Platon: cum se poate ca lucrurile să fie şi ceea ce le investeşte să nu fie?

Dar este fiinţa perfectă? este imperfectă? Problema perfecţiunii nu se mai pune, dacă înfiinţarea se petrece dinăuntru, nu din afară. Dezastrul în ontologie a venit poate din faptul că *s-a descris o interioritate în termeni de*

exterioritate. Am vroit să arătăm care este universalul concret din lucruri (ființa) și am rămas cu universalul, de o parte, cu lucrurile, de alta, ba până la urmă cu un universal abstract (Idee, divin, ființă) *față* de lucrurile concrete. În particular, ontologia a consimțit separației, silită fiind sau să admită caracterul abstract al ființei separate, sau dimpotrivă, să treacă de partea acesteia tot concretul *ca* separată și s-o absolutizeze, într-o concreție strivitoare pentru realitate.

O asemenea ființă, care ar vorbi doar despre sine, este firește „perfectă“ și reprezintă un Preaplin, ca la Plotin, unul față de care tot restul ar fi cu adevărat un rest; lumea s-ar face din revărsarea și emanația acestui Preaplin. Dar atunci creația ar avea loc printr-o ontologică nepăsare (*nonpensare*, etimologic). Nimic nu mai înseamnă nimic, într-o asemenea lume, sau ea devine o cădere pe care nici o lege internă nu ar opri-o de la prăbușirea în neant.

Ființa Preaplinului nu este, tocmai sub perfecțiunea ei. În schimb s-ar putea vorbi despre ființă, împotriva lui Plotin, ca despre un Preagol, cel puțin dacă este în joc ființa din lucruri. Dintr-o dată lumea, care era desfigurată și strivită de ființa absolută, se deschide către ființă. Căci dacă ființa incoruptibilă nu este și nu preia ea răspunderea ontologică a realului, atunci lumea este degrevată, de o parte, și scoasă din mutilare, iar, pe de altă parte, este încărcată de răspundere ontologică.

Respingând ființa care le respinge, lucrurile caută un acces la acea ființă care să fie „altfel“ *cu* ele cu tot. De altfel, chiar dacă ființa „cu totul alta“ ar avea sens până la urmă, ea nu scutește de investigația ființei din lucruri. Refuzul de a căuta ce poate fi înțeles al ființei în lucruri apare ca o evaziune din real și nu se poate închipui o ființă extra-mundană fără a fi cântărit totuși sorții ființei mundane.

Ființa este ca Ideea: revine în propriu fiecărui lucru și este totuși ceva universal. Chiar cuvântul ființei — ca al „firii“, al naturii, al esenței — exprimă și genericul și specificul, (ființa în genere și ființa anumită) atestând o speculație infuză a vorbirii. Firea este „firea toată“, dar și firea fiecărui lucru; la fel natura, la fel esența, care poate fi și „esență intimă“ a lucrului. În toate aceste situații ultime de realitate, mediul extern a trecut în condiția de mediu intern, în termeni românești „a fi în“ (a fi în sânul naturii, al unei esențe, al ființei) s-a prefăcut în „a fi întru“. Dacă înțelesul ființei poate fi căutat în lume și nu în afara ei, atunci el trebuie căutat ca mediu intern al lucrurilor și în fiecare lucru.

Că mediul intern al fiecărui lucru exprimă, ca mediu, o modalitate universală, o poate arăta tocmai cazul în care o situaţie, aceeaşi în fiecare lucru, nefiind mediu, *nu* exprimă ceva universal. Aşa se întâmplă cu situaţia de capăt pe care o numim moarte. Fiecare lucru sfârşeşte, după măsura sa lăuntrică, sau uneori sub împrejurări întâmplătoare; la fel, fiecare fiinţă moare. Dar moartea nu este ceva comun în sensul de universal; este a fiecăruia (ca în povestea românească *Tinereţe fără bătrâneţe).* Pentru că ce se întâmplă fiecăruia se întâmplă şi tuturor doar exterior, prin însumarea cazurilor. Interior ea nu exprimă o situaţie universală, ci doar încetarea integrării într-o situaţie universală, cum ar fi viaţa, natura, fiinţa.

De aceea, pentru că moartea nu este un universal, ea a putut şi a trebuit să fie personificată. În timp ce nici fiinţa, nici firea, nici viaţa n-au fost personificate, moartea a fost închipuită ca un schelet uman cu coasa în mână. Dar totul este forţat aci, chiar şi felul personificării. (Moartea ar fi trebuit să aibă în mână, nu o coasă — de vreme ce fiinţele nu mor *laolaltă* decât prin întâmplare — ci o lance, să spunem, sfârşitul fiind al fiecăruia; şi n-ar fi trebuit să fie un schelet uman, ci cel mult o mână, de vreme ce nu omul aduce moartea pe lume şi printre lucruri, ci acestea sfârşesc singure.) Toată literatura filozofică asupra morţii a fost poate literatură, nu filozofie; sau vroia să fie, nemărturisit, o vorbire despre fiinţă.

Moartea este ceva intim lucrurilor, dar nu este un *mediu* intim. Drept un asemenea mediu însă, cu stratul său mai adânc decât toate, trebuie căutată fiinţa în lume. Dacă ea e concepută ca altundeva şi incoruptibilă, atunci poate fi şi personificată, întocmai morţii; ea nu este un universal, şi nu *este.*

5. SE POATE DECI SPUNE: SINGURĂ FIINŢA NU ESTE, TOT RESTUL ARE PARTE DE FIINŢĂ

Pentru fiinţa din lucruri, vorba cunoscută a lui Pascal, cum că lumea e ca o sferă infinită al cărei centru e peste tot şi circumferinţă nicăieri, trebuie răsturnată: periferia fiinţei este pretutindeni, centrul nicăieri. Singură fiinţa centrală nu este, restul are parte de fiinţă.

Prin lipsa centrului, lumea nu e des-centrată. Ea îşi află echilibrul prin ceva care nu „este“, sau este într-altfel în ea.

Dispariţia centrului (a condensării luminoase, a soarelui central) înseamnă:

1) dispariţia plinătăţii fiinţei; ea este, în lucruri cel puţin, un gol;

2) dispariţia fixităţii fiinţei; ea nu reprezintă odihnă, ci acţiune peste tot;

3) dispariția permanenței ca ființă: ea nu este o co-prezență eternă, ci o prezență (absență) intimă, trecătoare cu lucrul;

4) dispariția simplității ființei; ea are o structură.

În lucruri, ființa ar putea fi, la orice nivel, un model și modelatoare. Prin raport la modelul ei, toate lucrurile ar sta atunci sub judecata: sânt — sau nu și-au împlinit sorții lor de a fi.

Omul dă nume răspunsului pe care-l țintește și pe urmă crede că poate găsi altceva îndărătul numelui. A spus „suflet“ pentru ceea ce face ca trupurile să țină laolaltă (pentru antici chiar organismul vegetal avea suflet), dar ce oare altceva a găsit el pentru „suflet“ îndărătul unității întâlnite și denumite? A spus „timp“ pentru ordinea de succesiune a lucrurilor, dar n-a mai știut bine, dincolo de aceasta, ce este timpul. La fel, omul a spus „ființă“ pentru ceea ce face ca orice realitate, inclusiv sufletul și timpul, să țină. Ii rămânea să vadă ce este ființa și în ce măsură lumea este locul de împlinire al ființei, sau cimitirul ei.

1) Dacă ființa centrală nu este, iar ființa din lucruri apare ca un gol, ultima este, spre deosebire de Preaplinul unui Plotin, un Preagol înscris în acestea. Iar așa cum Preaplinul este un plin ce se revarsă, Preagolul este un gol ce se restrânge în sine.

Ființa ar putea fi, anume, acel gol pe care l-au întâlnit în meditația lor ontologică mai toate cugetele superior speculative. L-a întâlnit Kant în felul său, atunci când a părăsit pentru o clipă tematica de cunoaștere și când, în prelungirea ei, a vorbit despre *patru* feluri de „nimic“: *ens intelligibile, nihil privativum, ens imaginarium, nihil negativum.* Ca Preagol *exterior,* ființa a putut apărea — în teologia negativă, sau chiar în filozofia eleată comparată cu prima — drept un *nihil (= totum) negativum.* Alteori, cu sens pozitiv, a apărut ca un *ens imaginarium*. Dar ca gol lăuntric, ființa se înscrie de la început în lucruri drept un *nihil privativum* — ea fiind o absență din toate lucrurile, așa cum ne și apărea — și, în orice caz, este un „nimic“ kantian în calitate de *ens intelligibile,* unul înscris în toate lucrurile și, în măsura în care se ivește ca neant, un neant structurant.

Același vid ca ființă este de întâlnit cu Nimicul de la începutul *Logicii* lui Hegel, la fel cum era de întâlnit în nedeterminatul sau neantul ontologiei *Vedelor* (la început nu era „nici ființă, nici neființă“), ca și în neantul originar sau haosul cosmologiilor mari din istoria culturii. Dar cel mai lămurit, ca neant structurant înscris în lucruri, apare ființa în viziunea lui Pascal, atunci când se lasă de o parte tematica religioasă. Dacă într-adevăr, pentru el, *tout ce qui est arrive a quelque chose d’admirable (Pensees,* fragmentul 212), el

slăvind astfel periferia și adăugind ca explicație: *parce qui la volanté de Dieu y est incorporée,* atunci este de ajuns să transpui explicația în *parce que l'empreinte de l'être y est marquée,* spre a regăsi golul ființei. Ea nu este decât la periferia ei, ca un *ens intelligibile* în fiecare lucru.

2) Acum, când golul nu e doar în conștiința care-l caută, ci și în lucruri, el devine activ tocmai pe linia căutării de către lucruri a unui acces la ființă. Aceasta din urmă încetează să fie neantul leneș, invocat de ontologii, pentru însufleţirea sau transformarea căruia în cosmos erau necesare intervenția și decizia *altei ființe,* ci trece ea singură ca *ens intelligibile,* sau ca model arhetipal, în neant structurant. Ca ființă centrală, ar fi în odihnă și destindere; însă ca fel de-a fi distribuită peste tot, ea generează și regenerează statornic realul. Ființa trebuie să fie văzută în lucruri și la lucru, în loc să fie lăsată în inerția ei. Așa cum vidul la propriu, atât material cât și spiritual, a fost pus la lucru de fizicienii și metafizicienii moderni — dar nu fusese pus la lucru vidul, ca inexistență, de către Platon însuși, în *Sofistul?* — tot astfel ființa în ansamblul ei, ca gol inițial în lucruri, este de văzut în act.

Că ființa, cu modelul ei, este activă peste tot, nu mai e ceva de dovedit: este de arătat. Dar lucrul nu se vede întotdeauna, pentru că trăim sub „uitare de ființă". Iar uitarea nu este, poate, cea denunțată de Heidegger, a ființei ca ființă, dacă prin aceasta ar trebui înțeles iarăși ceva de ordinul ființei centrale, ci este uitarea ființei a cărei periferie e peste tot și centrul nicăieri; a ființei umile, precare, ființa din sânul realului. Tocmai Heidegger — dacă este literal înțeles — și tocmai ontologia ce regăsește maiestatea ființei ar putea abate de la ființă, consacrând atunci indirect, prin abandonul realului, situația de astăzi, anume cea în care realul a rămas ca și total la dispoziția matematicilor sau a formalismelor, pentru că nimic de ordinul ființei nu mai este activ în el.

Spre deosebire așadar de neantul invocat drept ființă de unele concepții speculative, golul invocat aci este activ prin el însuși. Ce *nu* este umple de fapt lumea, sub chipul lui ce nu este încă, al lui ce a fost, ce nu a fost dar era să fie, ce ar fi să fie, ce stă să fie, ce face să fie, ce va fi fiind, ba chiar sub forma lui ce va fi. Toate acestea, înmănunchiate în *golul* de ființă, modelează lucrurile.

3) Dar golul este *dinăuntru* activ. El reprezintă o formă de intimitate, iar nu o prezență și existență permanentă, adică o co-prezență eternă. Intâiul sentiment pe care-l trezește ființa a părut adesea să fie prezența. Dar dacă prezența este luată ca prezent, atunci nedreptatea ei ontologică față de ceea ce a fost se întoarce asupra ei, în măsura în care prezentul, ce vroia să fie

totul, alunecă în trecut; iar dacă prezența este luată ca eternitate și ființa ar fi o statornică prezență, însoțind tot ce se ivește și trece, atunci ea devine o exterioritate care trebuie să lucreze *asupra* lucrului și nu în el. Ființa însă nu este obligatoriu o permanență, cel puțin în sens de prezență: ceea ce „este“ în lucruri și le face să fie poate fi trecător, la fel cum sufletul nu e cu necesitate nemuritor spre a se exercita ca suflet.

Ființa ca permanență și neschimbare, ființa care confisca pentru ea pe „este“, era paradoxală (așa cum este paradoxal simțul comun dus până la capăt): ea tindea să redea ce este ființător în real, prin contrariul acestuia din urmă. Este ca și cum, întrebându-ne ce e viața în ființele vii, am spune că este moartea. Dacă ființa trebuie să investească și să susțină realul, ea nu-l poate dezminți; trebuie să fie după chipul și asemănarea lui, sau să fie alt chip al *lui.*

Toate atributele ce s-au acordat ființei ca desprinse de real (unitate, permanență etc.) sânt sortite să cadă, cel puțin în perspectiva ființei din lucruri. Trebuie acceptat în schimb un atribut ce i-a fost statornic refuzat: *conaturalitatea* cu realul. Cum a putut apărea gândul ființei „de altă natură“ decât realul, ar fi greu de înțeles, dacă simțul comun (prelungit uneori în speculația oricât de înaltă), n-ar avea tendința să *separe,* acolo unde nu poate uni. Dar lucrurile nu țin laolaltă și nu au „suflet“, dacă sânt lipsite dinăuntru de suportul ființei. În loc să părăsim lumea reală, sub cuvânt că nu are subzistența asigurată, în favoarea unei lumi care ar avea-o, dar n-ar păstra nimic decât subzistența goală, trebuie să numim ființă tocmai ceea ce face ca lucrurile să fie — în măsura în care ele sânt.

4) Căci ființa, cu golul ei de la început, nu este numai intimitatea formativă a lucrurilor: este și măsura lor. Dacă nu totul este până la capăt, sau nici un lucru nu e cu adevărat ființa, deși nimic din cele ce se ivesc nu e străin de ființă, atunci ontologia devine — dincolo de dubla ei analiză, a ființei în lucruri și a ființei în sine — o „critică“ în sensul propriu al cuvântului grec: o judecată asupra celor ce sânt. Vorba lui Protagoras, cum că „omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sânt cum că sânt, a celor ce nu sânt cum că nu sânt“ era poate rostită cu sensul ei plin: omul ce gândește asupra ființei (nu omul în subiectivitatea sa, cum e înțeleasă de obicei vorba) hotărăște asupra a ce este în real, ca și asupra a ce nu este, părând doar să fie.

Dar judecata se face în numele unui *înțeles* al ființei. Poate fi el înțelesul unei ființe simple (în limba greacă simplu însemnând și absolut)? Nici ontologiile din trecut, care proclamau ființa absolută, nu se puteau împiedica

să vorbească de „grade“ de ființă sau de manifestații diferite (fenomen, aparență, apariție, arătare) ale ființei. Dar ontologia care pleacă de la real în sus poate aduce un spor de înțelegere și nuanțare. În cazul ființei absolute, simple și unitare, deosebirile izvorau doar din gradele și *intensitățile* ființei, pe când într-o ontologie desprinsă din real criteriile de judecată potține de o adevărată *structură a* ființei și de măsura în care structura s-a realizat. Poate exista neîmplinire de ființă, dar pot apărea și precarități ale ei, variate calitativ și nu doar pe bază de simplă intensitate de manifestare; pot fi împliniri parțiale durabile, sau alteori împliniri totale trecătoare, după cum și precaritățile sânt sortite uneori să accelereze și activeze realul, alteori să-l ducă la destrămare și extincțiune.

La om, în care ființa este mai intim activă decât oriunde, de vreme ce el are și spirit, deci un plus de receptivitate ontologică, precaritățile ființei sânt de înregistrat cel mai bine ca „maladii spirituale“, care îi dau sau îi refuză afirmarea ontologică. Însă cu sau fără problematica umană, ontologia trebuie să fie o *medicina entis*, unde nimic nu se vindecă dar totul se judecă — întocmai ca în vorba lui Protagoras.

6. TOT RESTUL ARE PARTE DE FIINȚĂ, ÎN SENSUL DESCHIDERII CĂTRE EA

Că ființa în lucruri poate fi un gol; că poate fi un gol activ; că reprezintă astfel o acțiune trecătoare, ca și lucrul, dar în același timp un criteriu și o măsură a lucrurilor — toate ar avea sens dacă ființa în lucruri are sens. Dar, spre deosebire de ființa separată și veșnică, aci se ridică problema: ce sens are să invoci ființa, și încă o ființă unitară, într-o lume coruptibilă?

Este simplu să respingi ființa absolută, cum facem aci, mai simplu chiar decât s-o institui. Dar, rămasă fără acoperirea ei, realitatea aceasta haotică și disidentă, chiar dacă ar avea ființa distribuită în ea, așadar dacă ar fi una de „ființe“ la plural, nu pare la început să aibă și o ființă unitară.

Așa stând lucrurile la prima vedere, cel care se refuză filozofării este dispus să simplifice totul și să fie reducționist. Întrebat ce gândește asupra ființei din lucruri, va trebui să admită că pentru el, „în ultimă instanță“, realul se reduce la un element originar, să spunem hidrogenul sau fotonul de lumină (în cazul, bineînțeles, că nu invocă un demiurg). Iar întrucât este lipsit de sens să afirmi că ființa lucrurilor — a unei făpturi organice de pildă, sau a uneia spirituale — este hidrogenul sau lumina condensată, se renunță de bună voie la orice problematică a ființei, iar ontologia este trecută în

muzeul culturii. Aceasta este părerea obişnuită sau a omului de ştiinţă în genere.

La capătul celălalt, ontologia fiinţei absolute, vroind să fie efectiv ontologie, o deformează totuşi. Prin simplul fapt că presupune, instituie ori inferează o fiinţă absolută, ea pune în joc mai degrabă o problematică a *cunoașterii* ori *accesului* la fiinţă decât problematica fiinţei. Întrebarea principală a ontologiei ar trebui totuşi să fie, nu atât accesul nostru la fiinţă, cât accesul acesteia la o afirmare unitară. Sau, de vreme ce prin ontologie trebuie identificată fiinţa, înregistrarea ei de către o conştiinţă cunoscătoare arată totodată felul cum se „identifică“, adică îşi capătă o identitate fiinţa lumii.

În acest sens, tocmai înlăturarea fiinţei absolute şi a oricărei presupoziţii ontologice privitoare la conţinut devine condiţia constituirii unei ontologii. Trebuie consimţit, aci, vidului total. În orice altă ştiinţă există totuşi presupoziţii şi se deţine ceva în prealabil: se ştie măcar domeniul circumscris în care urmează a se exercita cunoașterea şi a se afla legi. Aci, în ontologie, nu se poate presupune nimic. Este raţiunea goală în faţa golului de fiinţă.

Aşadar fiinţa ne apare, în primul moment, ca un *nume,* dat pentru înţelesuri ce nu au încă un conţinut determinat, aşa cum s-a întâmplat cu numele de: suflet, timp, destin, divinitate. Însă, pe când celelalte nume spun ce este sau ce pare a fi, „fiinţa“ poate spune ce nu este, denumind o absenţă din real. În orice lucru real lipseşte ceva. Iar aceasta n-o spune cuvântul, o spun lucrurile ele însele, care se deschid către „ceva“.

În termeni româneşti s-ar putea spune mai limpede: rostirea numelui de fiinţă vorbeşte despre aşezarea în rost, despre rostirea realului însuşi. Simplul fapt că procesele oarbe ale realităţii dau până la urmă *întruchipări* aduce cu el o deschidere către un rost. În măsura în care rostul (până la „codul“ lucrurilor vii, identificat astăzi) nu este gata dat şi în afara lucrurilor, ci reprezintă intimitatea, sufletul, principiul de fiinţare al oricăruia, el este, mai degrabă decât cuvânt, adevărata lor cuvântare.

Ce „spun“ aşadar lucrurile despre fiinţă? Ele spun, cu golul lor, că *deschiderea* către fiinţă, ca înspre rostul lor, este întâiul indiciu al fiinţei. În primul moment, fiinţa este deschidere, iar ceea ce nu se deschide mai departe nu este, sau nu mai este. La început a fost deschiderea. Numim atunci fiinţă principiul lăuntric al oricărui lucru care-l face să se deschidă şi să rămână, chiar împlinit şi pus în rost după felul lui, în mai departe deschidere.

De vreme ce fiinţa se iveşte ca deschidere, ea devine un criteriu de apreciere a realităţii şi situaţiilor de realitate: sânt deschise ori nu. Şi atunci

se ridică o a doua problemă: dacă realul rămâne în deschidere, de o parte, dacă orice deschidere este bună, de alta.

Într-adevăr, sensul de deschidere al ființei nu persistă pretutindeni în real. Este limpede din această perspectivă — chiar sau tocmai pentru că ființa nu mai înseamnă plinătate, echilibru ultim, permanență și omogenitate — că, o dată constituit într-o întruchipare, realul nu ar trebui să se închidă asupra-și, ca materia moartă. În fapt, totuși se închide adesea și rămâne în cea mai largă măsură la închiderea asupra-și. Realul poate efectiv să nu conducă spre alte forme de organizare decât cele obținute și atunci va rămâne la nivelul atins, cel de câmpuri materiale, de substanțe, de substanțe organice, de făpturi chiar vii, dar stagnante, de oameni și societăți fără deschidere mai departe. Omul arată în nenumărate feluri cum se pot pierde sorții ființei, atunci când el rămâne la un tipar al societății și nu se deschide mai departe către omenesc. Nu se poate aci vorbi de neființă — sau cel mult la figurat, de o neființă secundă —, dar blocare de ființă este acolo unde nu mai încape deschidere.

Pe de altă parte, nici orice deschidere nu este bună. Așa cum la om nu orice dăruire de sine este neapărat și sporitoare, pentru el și lumea lui, la fel nu deschiderea goală și simpla expansiune au în ele investirea ființei. Descartes dădea, pentru o situație asemănătoare, exemplul familiar al slugii proaste care, în zelul ei de a sluji bine, pleacă să-și îndeplinească sarcina înainte de a înțelege despre ce e vorba. Inteligența și voința omului fac adesea așa, pornind către investigație și faptă înainte de-a fi lămurit bine ce trebuie căutat și făcut. Iar realul însuși ar putea fi socotit, sub multe aspecte, deficitar ontologic (cu „naivitatea naturii“ despre care vorbea Hegel), atunci când, întocmai ca sluga lui Descartes, umple lumea cu procesele și precipitările Iui iremediabil haotice. Să spunem, iarăși, că este neființă, în haosul secund ce se creează astfel în lume? Este doar blocare de ființă; este „ființă fără rost“ și în orice caz fără rost propriu, realitate cu rost doar statistic. Undeva, firește, partea de ființă activă din lume preia în procesiunea ei partea de ființă stinsă din ea; dar extincțiunea de ființă se produce, și nu în cenușa ființei se pot citi înțelesurile ei.

Atunci se naște, cu privire la ființa din lucruri, întrebarea dacă are vreun sens să se vorbească de ființa a ceea ce *nu* e prezent. De vreme ce extincțiunea ontologică apare chiar în realul prezentului, trebuie să fie cu atât mai multă extincțiune în cenușa trecutului sau în neființa din golul viitorului. Ce sens are, de pildă, să vorbim de „ființă“ pentru ceea ce s-a săvârșit? Cumva sensul — care s-a încercat uneori — de-a se afirma că numai ceea ce

a fost s-a ridicat la esență *(Wesen, gewesen* în germană, sau „a fost să fie“ în română), în timp ce prezentul ar avea peste tot o subzistență nesigură? Dar atunci problema n-a făcut decât să se răstoarne în sensul că trecutul este „esențial“, prezentul inesențial, ele rămânând mai departe să nu aibă o *aceeași* ființă.

Fără un statut de ființă *de același* ordin cu cel al prezentului, chiar pentru cele trecute ori viitoare, ființa ar urma să redevină un „prezent veșnic“ și am recădea sau peste ceva etern, sau peste veșnica surpare a lucrurilor. Ontologia însă nu poate privi trecutul cu nepăsarea religiei creștine (deschisă mai degrabă către viitor), care și-a pus o clipă problema dacă se „mântuiesc“, adică intră în ordinea ființei, și oamenii de altădată, care nu au cunoscut creștinismul — spre a uita apoi de problemă și a vorbi despre judecata întregii umanități fără întreaga umanitate. Omul prezent din orice ceas nu are dreptul, în cazul că vede un sens de ființă pentru persoana proprie sau comunitatea sa istorică, să arunce în neființă pe cei trecuți. Dacă el are o umbră de investire din partea ființei, atunci trebuie s-o aibă și cei din trecut.

De altfel, în cazul că *este* nu cuprinde și pe „a fost“ și „va fi“, atunci cel mai precar statut ontologic îl are spiritul, iar nu materia. Aceasta ar putea fi din plin eternă, pe când spiritul este necesar îm-plântat în efemer. Nu s-ar putea atunci vorbi de ființă cu privire la nimic din lumea spiritului, nici cu privire la marile creații și nici la stare, civilizații sau destine personale, toate trecătoare și necesar trecătoare. Dacă totuși supraviețuiesc unele *opere* ale spiritului, ar rămâne de înțeles, dincolo de supraviețuirea lor materială, limitată și ea, ce anume le face să fie. Și cum „este“ un cântec, sau o propoziție adevărată, obținută de cuget?

Până și în cele de *sub* om, lucrurile nu au neapărat un mai bun statut de ființă pentru că durează mai mult. Despre amoebă nu se poate susține că are un plus de ființă pentru că subzistă ca atare de mai multe milioane de ani decât alte specii, nici despre hidrogen, sub cuvânt că este mai vechi decât toate celelalte elemente. Nici o durată nu înseamnă nimic față de eternitate; iar dacă eternitatea este și ea un cuvânt gol, atunci ce oare trebuie înțeles prin *a fi*, pentru lucrurile care durează? Căci în definitiv pentru lucrurile trecătoare s-a pus problema ființei, nu pentru cele presupuse a fi în eternitate.

Verbul *a fi* are o particularitate: este singurul verb al cărui prezent nu e doar prezent (deoparte lăsând „prezentul istoric“). În câteva limbi culte, principale, el a dispărut ca prezent într-o folosință a lui, devenind cuvânt de legătură, copulă. Aceasta înseamnă că s-a golit de sensul său. Dar Hegel spunea: în propoziția „pomul este verde“, oricine se gândește la pom sau se

gândește la verde; filozoful trebuie să reflecteze la ce înseamnă aci „este“. Verbul a fi s-a golit de sens; s-a golit chiar într-atât, încât în unele limbi mari (ca rusa) nu se mai folosește aproape deloc. Și totuși în golul acesta există un sens, tocmai sensul de gol al ființei, pe care-l invocam mai sus.

Dacă ființa în lucruri ar fi o plinătate, atunci „este“ n-ar putea exprima decât ființa prezentului. Dar însăși ființa prezentului este o permanentă disparență. Ființa este un gol, iar unitatea ei, în lucruri cel puțin, o dă sensul pozitiv al golului, care poate fi gol al prezentului, cum poate fi gol al trecutului și al viitorului. S-ar putea vorbi, cel mult, despre trei aspecte temporale ale golului, dacă n-ar fi mai potrivit să se spună că prezentul este întâlnirea a două goluri de ființă, trecutul și viitorul, care-l videază de substanță și pe el. Cel mai bine o arată iarăși omul, al cărui prezent, de îndată ce tinde să capete plinătate, este golit de „prezența“ și acțiunea trecutului, așa cum e golit de prezența și acțiunea viitorului asupra-i.

Dar golul înseamnă aci: deschidere. Ce e comun tuturor, fie că s-au împlinit ori nu, este deschiderea lor către ființă. Iar ce este comun celor ce s-au împlinit ontologic, atât prezente cât și trecute, este faptul că deschiderea a rămas mai departe deschisă. Într-un fel ori altul, printr-o interdependență ori alta, lucrurile sânt deschise, atunci când sânt. Iar după cum nu orice lucru prezent „este“, nici orice lucru trecut nu a fost cu adevărat (istoricul și istoricul naturii o știu), după cum nu orice lucru viitor „va fi“ (cercetătorul viitorului încearcă s-o știe). Dar tot ce este — în sensul lărgit al lui „este“, până la a fi în general, așa cum se întâmplă în particulă de legătură — a intrat și a rămas în deschidere.

Cele trecute, atunci, nu s-au îngropat cu deschiderea lor cu tot. Dacă deschiderea a fost „rostitoare“ (iar în limba română se poate face opoziția dintre punerea în rost, rostirea, și simpla rotire a Iur crurilor), atunci ea s-a făcut sub ceva de ordin general, ca o devenire ce integrează ipostazele timpului, devenirea trecută fiind una cu devenirea prezentă, în deschiderea lor către cea viitoare.

7. DAR DESCHIDEREA CĂTRE FIINȚĂ NU SE FACE FĂRĂ O ÎNCHIDERE

S-ar putea deci spune că, la nivelul lucrurilor, ființa este deschidere pură, așa cum s-a spus în Evul Mediu că ființa divină este act pur. Dar caracterul ființei de a fi sau de a aduce în lucruri deschidere este mult prea sumar: reprezintă doar sensul ei *aparent* în cele ce sânt și condiția necesară spre a fi,

nu şi suficientă, de vreme ce tocmai deschiderea simplă poate fi o pierdere de sine şi de fiinţă.

Deschiderea către fiinţă nu poate avea loc fără o închidere, aşa cum realul nu intră într-o bună expansiune fără o concentraţie, sau omul într-o bună dăruire şi depăşire de sine fără a se fi centrat în jurul unui nucleu spiritual. Fiinţa se anunţă în lucruri ca o închidere ce se deschide. (De aceea, obiectele tehnice, de pildă, nu au parte de fiinţă: ele sânt, invers, o deschidere ce se *închide* şi rămâne închisă ca atare.)

Ca închidere ce se deschide — şi care permanent rămâne în deschidere, deci permanent se reface din închiderea ei — fiinţa se anunţă în lucruri drept o *pulsaţie.* Cea mai generală şi abstractă pulsaţie a lucrurilor, ca şi a cugetului, ne va părea a fi *numărul.* El a dat, cu Pitagora, şi pare unora încă să redea intimitatea fiinţei. În orice caz dă spectrul ei.

Ceea ce nu se deschide pierde sorţii de a fi, rămânând în neîmplinirea fiinţei; dar fără o *măsură* a deschiderii, întruchipările realului pot intra, prin aceasta, în disoluţie. Ca o ultimă întruchipare a realului ce „este“, omul poate oferi exemplul cel mai instructiv: când, în experienţa spirituală a lumii orientale, omul se deschide către Marele Tot, atunci deschiderea, care ar trebui să fie o integrare cu păstrarea şi potenţarea omului, se transformă într-o dezintegrare a lui, cum se vede uneori în experienţele spirituale indiene. Fără o măsură lăuntrică a lucrurilor, fiinţa din ele intră în entropia fiinţei unice. Principiu de viaţă (de fiinţă) dar şi de moarte, deschiderea aduce, cu echivocul ei, echivocul realului însuşi, care peste tot tinde să reziste descompunerii, până ce-şi află acea concentraţie care abia ea să-i confere buna deschidere. Dacă deci fiinţa nu se iveşte fără deschidere, este la fel de limpede că ea nu se poate lipsi nici de închidere.

La fel însă cum deschiderea — întâiul indiciu al fiinţei, ca şi al fiinţării — nu poate rămâne simplă, nici închiderea nu va fi simplă, închisă asupra ei şi rămasă aşa, realitatea stagnează, ca materia ei moartă. Atât natura în expansiune goală, cât şi natura în contracţiu-ne goală dau materia nedeterminată (neîntruchipată), nefiinţa anticilor. Dar în sânul realităţilor acestora care, chiar dacă nu sânt nefiinţa, nu exprimă nici fiinţa, unele se desprind deopotrivă de închiderea simplă ca şi de deschiderea simplă, făcând atunci să apară ceva nou, o deschidere ce se menţine; vom spune o promisiune de fiinţă, ca o *închidere ce se deschide.* Numai cuplarea închiderii cu o deschidere, sau mai degrabă unitatea lor (o contracţie ce intră în expansiune) trimite realul mai departe şi oferă acel început de organizare pe linia căruia să poată fi urmărită fiinţa în lucruri.

Nu este nici o clipă vorba de o închidere *şi* o deschidere. Atunci s-ar putea lesne înţelege greşit că totul este, în fond, un fel de închidere şi de deschidere, ceea ce n-ar spune nimic: închidere ar fi intrarea într-un orizont, deschidere ieşirea din el; închidere asimilarea, deschidere eliminarea; la om, închidere intrarea în locuinţă, deschidere ieşirea din ea. Dar nu *relaţia* dintre închidere şi deschidere este acum în joc, ci unitatea lor: tocmai închiderea este cea care se deschide, ca închidere şi rămânând închidere. Un punct material intră în vibraţie şi nu mai iese din ea; dar *cu* vibraţia sa, el intră în expansiunea undei. Ceva intră într-un orizont şi nu mai iese din el; dar, cu orizontul său cu tot, se deschide mai departe. Când omul primitiv şi-a făcut o locuinţă, el n-a mai „ieşit“ din ea; dar, cu locuinţă cu tot şi prin ea, el s-a deschis către aşezări săteşti, către aşezări orăşeneşti, şi astfel către fiinţa istoriei. Popoarele „deschise“, nomade, nu au istorie şi nu fac state; abia când se închid la propriu într-un spaţiu şi când se închid tot la propriu în forme comunitare, începând cu familia, pot ele să aibă acces la fiinţa istorică. La fel, când vorbirea intră într-un sistem de reguli care va duce la o gramatică, ea nu mai iese din acel sistem; dar, cu sistem cu tot şi prin el, se deschide către rostire, trecând din stadiul de vorbire în cel de limbă.

Aşadar tocmai pentru că se închide, o realitate de orice fel poate căpăta o deschidere cu sens ontologic. O închidere simplă *plus* o deschidere simplă ar fi negarea unei închideri ce se deschide şi n-ar putea constitui laolaltă, cu pura lor neînchegare, o promisiune de fiinţă. Cât despre situaţia inversă, o deschidere ce se închide (ca maşina), ea ar putea fi privită de drept ca anti-fiinţa. Într-adevăr, într-o maşină se închide o energie, care era pură deschidere în natură; se închide un mecanism şi se obţine un rezultat în care maşina se îngroapă; dacă nu se obţine acel rezultat, atunci maşina este „fier mort“. Însă faţă de fiinţă ea era de la început aşa. Doar indirect, în alianţă cu fiinţa omului sau a naturii, maşina ar putea interesa ontologia, şi doar când dă iluzia că se deschide şi ea (ca în cazul maşinilor automate ce „învaţă“) poate deveni o problemă — şi o ameninţare — pentru fiinţa realului.

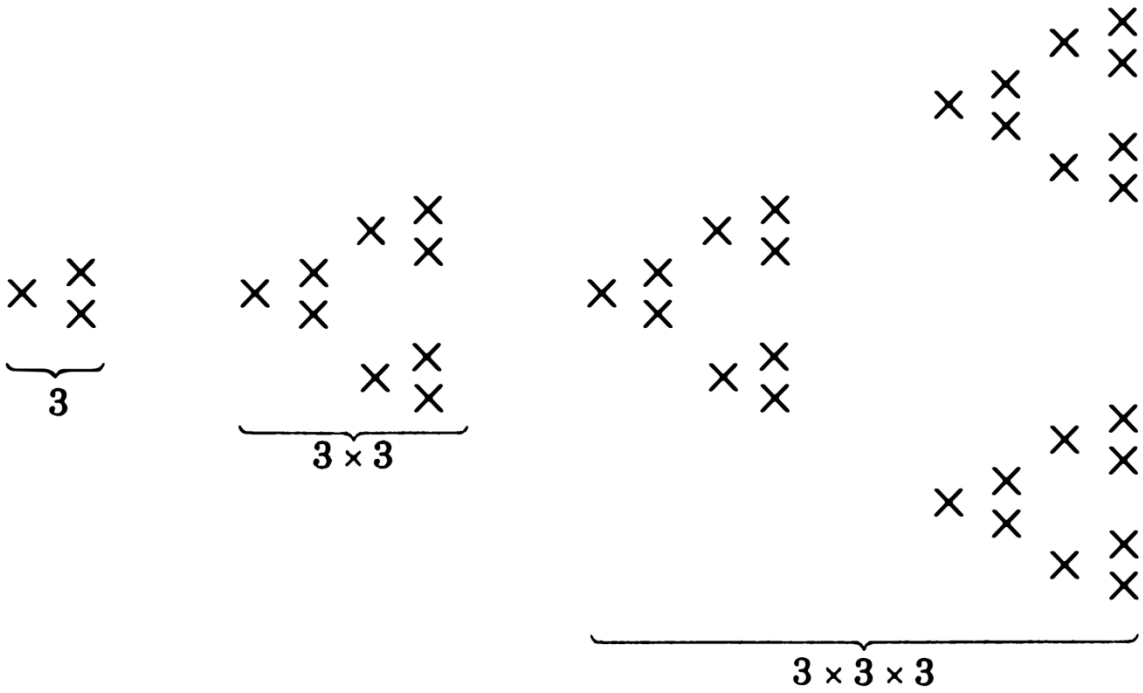
Închiderea nu este, pe de altă parte, doar la început şi nu generează deschiderea ca şi cum ar fi o cauză eficientă a ei, sortită să ră-mână în urmă, ci este prezentă în fiecare etapă a deschiderii, aşa cum închiderea într-un sistem de reguli gramaticale este prezentă şi activă în orice rostire a unei limbi, sau aşa cum un raport ce s-a deschis în proporţii este prezent în fiecare proporţie. Cu fiecare proporţie se poate vorbi despre o pulsaţie a raportului (numărătorul şi numitorul se schimbă în 6/3 = 10/5 = 18/9 = 82/41, dar raportul 2 a rămas acelaşi). În vorbirea obţinută ca limbă, regulile

gramaticale se repetă, pulsează; în variatele forme de viață, câte un cod pulsează. Situația ontologică privilegiată, respectiv una care făgăduiește să deschidă calea către ființa lucrurilor, este *pulsația.* Am spus mai sus: la început a fost deschiderea. Acum vom putea spune: a fost închiderea ce se deschide, sau mai bine: a fost pulsația. Ritmurile cosmice, bioritmurile ca și ritmurile spiritului pot apărea, acum, ca tot atâtea pulsații fundamentale în real.

Dar de pe acum pot fi puse în lumină *două* feluri de închideri ce se deschid sau de pulsații: unele ce intră în repetiție, altele ce intră în evoluție. Întâi sânt pulsațiile propriu-zise și înregistrate ca atare: undele de tot felul, tactul cosmic, ritmul circadian, rotațiile, spirala aminoacizilor și tacturile vieții, bioritmurile, inima, înotatul, zborul, pasul, glasul, până la bătăile gândului. Ele oferă însă doar o promisiune elementară de ființă, căci sânt tot atâtea reluări, deopotrivă ale închiderii și deschiderii, pe temeiul cărora lucrurile par a prinde ființă. Dacă există, în plus, pulsații care să iasă din oarba repetiție și care să crească, să se desfășoare și transfigureze, atunci sorții de a identifica o ființă mai complexă în lucruri sporesc și ei. În orice caz numai pe linia unei asemenea pulsații crescătoare, ca aducând noi deschideri și eventual o arborescentă a deschiderilor, merită să fie urmărită ființa în lucruri.

Înainte de a pune în lumină câteva pulsații crescătoare esențiale lumii, în care ființa ar putea să-și dea măsura ei mai plină, trebuie invocată acea pură pulsație crescătoare — „pură“ pentru că se petrece doar în ordinea imediată a creșterii, anume în cantitativ — care este *numărul.*

Într-adevăr, numărul, care îngăduie tot felul de operații, este în realitate o operație el însuși. *Închis* într-o bază care este și structura sa (baza 10, baza 6 la babilonieni, baza 2 în cibernetică), numărul se *deschide* și crește sub formă de puteri succesive ale aceleiași baze, așadar ca o reluare a închiderii inițiale. El se constituie astfel printr-o operație: ridicarea la putere. Este simplu de arătat că într-o bază oarecare, să spunem baza 3, numărul arată ca o închidere ce se deschide, în perfectă pulsație:



Fiecare unitate din cele 3 se întreiește. Dacă ne place să numim „triunghiulară“ structura numărului cu baza 3, atunci e vădit că structura se păstrează, în propria ei pulsație.

Așa arată numărul în orice bază. Este, în orice caz, o gândire leneșă și prost pedagogică aceea care prezintă numărul drept gata făcut și îl folosește apoi pentru adunări și înmulțiri, spre a vorbi abia la urmă despre ridicarea la putere, ca de un simplu caz particular al înmulțirii. Dacă numărul este într-adevăr fundamental chiar dincolo de matematici, într-un domeniu ori altul (cu atât mai mult în *toate,* cum a spus pitagoreismul), atunci trebuie limpede pus în lumină faptul că numărul ca atare este o ridicare la putere și că *această* operație apare în primul rând, în timp ce înmulțirea nu este decât o ridicare la putere degradată, iar adunarea o înmulțire degradată. Totul începe deci răsturnat, în aritmetica numărului „natural“ — care stă la baza oricărei aritmetici — anume *de la complex la simplu,* respectiv de la situația complexă a unei închideri ce se deschide și care se desfășoară ca pulsație *crescătoare* a acestei închideri ce se deschide.

Așa înțeles, numărul a putut fi, dacă nu cheia, cel puțin spectrul ființei. Realul ar rămâne în stagnare, sau cel mult în oarbă repetiție, ca ritmurile cosmice, dacă ceva de tăria numărului nu ar veni să-i dea *altă* consistență, una urcătoare. Chiar dacă, în fapt, ființa nu ține ea însăși numai de consistența cantității și a structurii cantitative, numărul poate măcar servi drept o „introducere la ființă“, căci este prin el însuși epura închiderii ce se

deschide în statornică pulsație. Fără închidere, nu se putea deschide universul numeric. Tot fără închidere, nu se poate deschide lumea ce tinde să *fie*.

8. CE ÎNSEAMNĂ O ÎNCHIDERE ONTOLOGICĂ

Înainte de a trece la alte exemple de închidere ce se deschide și la cariera ontologică a acestei situații originare, se poate vedea mai limpede ce înseamnă o „închidere“ recurgând la universul vorbirii, în definitiv, la universul acesta a recurs și logica, atunci când a înțeles să se înnoiască. Există, după logica modernă, unele particule logice ale limbii, și ele sânt în principal conjuncții: „și“, „sau“, „dacă… atunci“. Vom spune la fel: există particule *ontologice*, și ele sânt prepozițiile, sau principalele dintre ele.

Dacă logica se restrânge, fără explicații, la câteva conjuncții, ontologia ar putea invoca aproape toate prepozițiile, și ar face-o cu o explicație: ele reprezintă — vom spune — închideri originare.

De obicei, prepozițiile sânt definite ca particule ce leagă, creând raporturi de dependență între felurite părți ale propoziției. Nu se vede însă întotdeauna ceva semnificativ în faptul că raporturile puse în joc sânt precumpănitor *spațiale*. Totuși, un Jakob Grimm invocase de la început, pentru prepozițiile limbii germane, caracterul de-a indica relații spațiale, iar prepozițiile limbii române au, ca și *toate*, drept sens fundamental unul spațial, care ar fi: direcția și suprafața de contact („asupra“), direcția și apropierea („către“), asocierea („cu“), separarea sau apropierea („de“), desprinderea din interior („din“), posterioritatea („după“), interiorul unui spațiu („în“), spațiul („până“), străbatere unui spațiu („prin“), spațiul situat dedesubt („sub“). (Toate indicațiile sânt după *Gramatica limbii române*, vol. I.)

Ce exprimă așadar prepoziția, ca relație în primul rând spațială? Exprimă, în chip felurit, „poziția“, cum o sugerează cuvântul, oricât a părut el de nesatisfăcător lingviștilor moderni. Iar relațiile spațiale, dincolo de spațiu și de obiectele din spațiu, capătă autonomie sau pot fi privite liber, ca fiind *situații*. Există o situație a lui *asupra*, sau a fi *asupra*, a lui a fi *cu*, a fi *fără*, a desprinderii *din*, a trecerii prin, a lui a fi *în jurul*, a fi *printre*, a fi *lângă* sau a fi *sub*. S-a vorbit de *Stimmung-uri* pentru înregistrarea de către om a ființei, așadar de dispoziții și afecte superioare, ale spiritului mai degrabă decât ale sufletului. Pozițiile denumite de prepoziții pot fi tot atâtea dispoziții. Dacă însă termenul de „situație“ cuprinde deopotrivă poziția și dispoziția, atunci prepoziționalitatea creează de fiecare dată situații-ultime, situații-limită, stări

metafizice, cum li s-a spus. „A fi în“ nu mai este, în viaţa spirituală a omului, o simplă experienţă trecătoare, ci poate fi o *Stimmung* care să dea timbrul unei întregi existenţe. Cât de bogată şi chiar stimulatoare este situaţia lui „fără“ — a fi fără ceva, a fi permanent lipsit de ceva, care totuşi nu e ceva anumit — o arată nu numai experienţa de exil sau de „cădere“, din *Stimmung-ul* religios, dar până şi experienţa de cunoaştere, care, neputând fi intuitivă şi directă, şi-a creat atâtea căi raţionale indirecte. Pentru prepoziţia „lângă“ dă mărturie strania dispoziţie (şi nu simplă idiosincrazie) a lui Pascal care, după o relatare asupra-i, ar fi trăit ani de zile ca şi cum ar fi avut o prăpastie lângă el. Dispoziţia lui „a fi printre“, oricât ar părea rezultatul experienţei infantile şi apoi sociale a omului, rămâne una fundamentală, şi poate nu numai a omului.

Căci, în afara dispoziţiilor „afective“ ale omului, poziţiile pot duce şi în lucruri la dispoziţii (dispuneri), sau măcar la înclinări diferite. De ce n-am vorbi de situaţii ale lor, situaţii pe care tot lumea prepoziţiilor să le comande, într-o largă măsură? „A fi în“ este o dispoziţie a oricărei realităţi materiale, în interdependenţa generală sau sub legea cine ştie cărei atracţii, în timp ce „a fi fără“ ar ţine, de rândul acesta, de repulsia a ceva, iar nu de lipsa lucrului. Cum să nu fie în joc în lumea lucrurilor, permanent şi nu accidental, deci ca situaţie şi nu ca eveniment, „a fi pe“, „a fi sub“, sau desprinderea „din“, situaţia lui „cu“ precum şi a lui „până“, limită extremă? Câte o locuţiune prepoziţională, ca „în jurul“, ar exprima însăşi starea sau procesualitatea situaţiei ideale pe care o pot atinge lucrurile, cea de înscriere pe o orbită. Iar până şi matematicile, străine de ontologie cum sânt, cad totuşi uneori peste situaţiile originare redate prin prepoziţii, aşa cum, în axiomatica sa geometrică, Hilbert a invocat drept fundamentală situaţia de „a fi între“, a se afla între ceva şi altceva.

Însă ceea ce interesează acum, cu prepoziţiile înţelese ca particule ontologice, este mai puţin faptul că ele indică, prin poziţiile lor, dispoziţii, cât faptul că indică *închideri.* Relaţiile lor spaţiale sânt tot atâtea închideri posibile. Firește-, închiderea tipică este *în* ceva; dar tot închidere poate fi şi pe o orbită, *în jurul* a ceva, pe o direcţie, *spre* ceva, într-o asociere *cu* ceva, sau într-o îndepărtare *de* ceva. Raportul de dependenţă sugerat de prepoziţie creează o situaţie de închidere şi de fixaţie în orice câmp, fie că este unul fizic, moral sau de gândire, cu spaţialitatea lor, fiecare.

Când aşadar vorbim de o închidere cu semnificaţie ontologică, trebuie să înţelegem, în dezlegarea oricărui câmp, o formă de legare, aşa cum în configuraţia fundamentală a numărului apărea o legare, sau cum se poate

vorbi de „variabile legate“. Raport de dependenţă, pentru prepoziţii, spune chiar prea mult; simpla intrare în raport înseamnă o legare, respectiv o intrare în dependenţă şi închidere.

Prepoziţiile închid. Ele reuşesc atât de bine să aducă închideri originare, încât, cu ajutorul lor, s-ar putea descrie în orice plan întregi sisteme de închidere. Relaţiile — la origine spaţiale — aduse de prepoziţii au pus în joc spaţialitatea, spre a o restrânge la câteva determinări fundamentale în ea. Dacă ontologia s-ar formaliza vreodată, întocmai logicii, atunci ar putea s-o facă prin transcrierea cu simboluri a prepoziţiilor, aşa cum a făcut logica simbolizând câteva conjuncţii.

Ontologia are însă ca obiect fiinţa, iar nu formule, raporturi sau închideri simple. Dacă prepoziţiile *leagă*, tot ele ar trebui să şi *dezlege;* sau dacă, în general, vorbirea leagă, tot ea dezleagă. Acest lucru îl spunea cândva Heidegger, vorbind despre limbă, care pentru el este „lăcaş al fiinţei“: calea ei este *das entbindende Band* (în *Unterwegs zur Sprache*, ed. a IV-a, 1971, p. 262), legarea ce dezleagă. Fiecare limbă îşi află formule de expresie, care fixează experienţa de gândire şi în acelaşi timp o lărgesc; iar în particular, pentru prepoziţii, limbile *ar trebui* să afle expresia care să le scoată pe acestea din închidere. Dar nu toate reuşesc.

În limba română, ceea ce scoate prepoziţiile din închidere *este iarăşi o prepoziţie*, anume „întru“. Uimitor în această prepoziţie este faptul că exprimă o spaţialitate care să nu fie şi fixaţie; şi că, aşa fiind, ea poate prelua în ea, ca într-o matrice, aproape toate celelalte prepoziţii, cu spaţialitatea lor. În „întru“ nu este prins numai „în“; încap deopotrivă: „de la“, „din“, „spre“, „sub“ şi „peste“, „cu“ şi „fără“, „lângă“, „în jurul“ şi „prin“. Ceea ce sânt silite să exprime indirect alte limbi, pentru prepoziţionalitate, se exprimă aci direct, cu o prepoziţie care preia în ea toate închiderile celorlalte, spre a le trece în deschidere. „întru“ este astfel paradigma închiderii ce se deschide. Particulele ontologice, cum sânt prepoziţiile, converg într-un operator ontologic, care e „întru“.

9. ÎNCHIDEREA CE SE DESCHIDE ESTE SITUAŢIA ORIGINARĂ: UN *SEMEN ENTIS*

Demersurile de până acum se pot rezuma. Am înlăturat gândul unei fiinţe absolute şi incoruptibile, în investigaţia asupra fiinţei. Am rămas cu lucrurile (lumea, realul, realităţile) şi, în această primă parte a lucrării, s-a ridicat întrebarea: ce se poate numi fiinţă în lucruri? Ele nu exprimă fiinţa, sânt

chiar un gol de ființă. Dar golul de ființă poate fi o *deschidere* către ea, care trebuie înțeleasă ca o *închidere ce se deschide,* ducând în real la *o pulsație,* ce poate apărea drept o promisiune de ființă, când este *o pulsație sporitoare.*

Atunci trebuie văzut cât de vast este exercițiul închiderii ce se deschide și în ce măsură este ea de gândit ca o promisiune de ființă, ca un *semen entis.*

Investigația asupra ființei caută un acces la ea, care — spre deosebire de cel al cunoașterii științifice pe planul ei — nu este nici uniform, nici asigurat. Accesul religios la ființă ori cel pe căile artei nu-i pot reveni. Filozofia caută unul rațional, iar dacă ființa este într-adevăr tema ei principală, filozofia reprezintă tocmai: accesul rațional la ființă.

Dar ce poate fi rațional într-o investigație care, cu fiecare filozofie, s-a dovedit a fi alta? Rațională în investigația filozofică este, întâi, *înlănțuirea (ces longues chaînes de raison,* Descartes): în dezlegarea lucrurilor și a gândurilor, apare o „situație“ care leagă atât lucrurile, în stările și procesele lor, cât și gândurile asupră-le. Rațională este *deschiderea,* respectiv faptul că atât realul cât și investigația asupra-i poartă mai departe, neblocând astfel accesul la ființă. Rațional este *cercul,* așadar întoarcerea fiecărui moment al unei înlănțuiri asupra momentelor anterioare, spre a le investi ca lucruri și lămuri mai bine ca gânduri. Rațională, în fine, este *integrarea,* de astă dată numai în ce privește gândurile, în speță capacitatea unei investigații asupra ființei, de a da socoteală de celelalte investigații.

Drept o asemenea situație, privilegiată atât pentru real, cât și pentru gândirea asupra-i, ni se propune aci închiderea ce se deschide. Nu totul este o închidere ce se deschide (există și închideri simple, sau deschideri simple, cum am văzut), dar, cu înțelesul mai scrict de închidere ce, rămânând închidere, se deschide și duce la o pulsație sporitoare, ni s-a părut că prin ea se poate urmări ceea ce *este.* O asemenea închidere duce la o conexiune, ce ar urca — în chip legat, deschis și în cerc — de la lucruri la ființa lor și de aci la ființa însăși, cu sorți de a integra alte forme de explicare a accesului la ființă. În acest sens revendicăm pentru închiderea ce se deschide și desfășurarea legată ce urmează, caracterul de a fi raționale.

Vastitatea exercițiului închiderii ce se deschide nu este totuna cu vastitatea *gândului* ei. Așa s-ar putea prea lesne susține că toate filozofiile în definitiv au pus-o în joc drept situație ontologică; la presocratici ar fi închiderea într-un „principiu“ și deschiderea prin manifestările lui; la Platon ar apărea închiderea în Idee și deschiderea prin „participația“ la ea; la Aristotel închiderea are loc prin în-tipărirea formei în materie, iar deschiderea prin substanța astfel căpătată; la Spinoza ar fi închiderea în

substanţa unică şi deschiderea prin atributele şi modurile ei; la Kant, închiderea adusă de câm-pul aprioric, cu numai 14 forme, şi deschiderea prin exerciţiul lor variat. Însă de fapt în toate acestea operează o *singură* închidere ce se deschide: închiderea într-o idee şi deschiderea ei hermeneutică. Cu un asemenea sens *funcţional,* vrem să urmărim acum închiderea ce se deschide, iar pentru el, mai degrabă decât filozofii amintiţi, Pascal este cel care dă, fără s-o intenţioneze, cuvântuî cheie cu: „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“. Lucrurile nu s-ar deschide dacă nu s-ar fi închis.

Este vorba deci de mecanismul închiderii ce se deschide, sau, mai bine, de *articulaţia* ei, făgăduind să pună în lumină felul cum se articulează fiinţa în lucruri. În exemplele ce urmează, dintre care unele sânt ştiinţifice deci provizorii, nu atât exactitatea exemplului interesează, cât ilustrarea posibilă a mecanismului închiderii ce se deschide. Am văzut că numărul, ca închidere într-o bază şi deschidere prin puterile ei, a dat ca şi epura realului. Dar mecanismul pulsaţiei spontane în real trece dincolo de pulsaţia numărului, im-plicând-o şi pe ea. O închidere ce se deschide pulsează în lumea anorganică, organică, în societate şi în om, cu ritmul lor fundamental.

Astfel există: închiderea într-o vibraţie, deschiderea vibraţiei prin *undă;* închiderea ca repetiţie simplă, deschiderea repetiţiei ca *simetrie;* închiderea ca raport, deschiderea ca egalitate de rapoarte, respectiv *proporţie;* închiderea electronilor în jurul unui nucleu, deschiderea ca atom de *substanţă;* închiderea ca structură, deschiderea ca *sistem;* închiderea lanţului de carboni (după hexagonul lui Kekule), deschiderea ca substanţă organică; închiderea în cod, deschiderea codului ca viaţă; închiderea vieţii în organism, deschiderea prin sistemul nervos; închiderea sistemului nervos prin concentraţie cerebrală, deschidere prin reflex, instinct şi gând; închiderea gândului vorbit într-un sistem gramatical de reguli, deschiderea prin limbă; închiderea gândului asupra-şi ca idee, deschiderea prin spirit; închiderea spiritului asupra-şi, deschiderea prin creaţie şi cultură; închiderea oamenilor în comunităţi, deschiderea prin istorie; închiderea omului în sine ca persoană, deschiderea prin uman.

Chiar dacă nu toate exemplele sânt asigurate, ele lasă loc multor alte exemple similare, ce exprimă toate un acelaşi procedeu. Al cui este procedeul? Vom spune că este al fiinţei în lucruri, sau vom vedea în el promisiunea de afirmare în lucruri a fiinţei lor.

Aci s-ar putea obiecta: o asemenea închidere ce se deschide este, eventual, în măsură să indice un procedeu universal; sau este ea oare altceva decât un nume sau, în cel mai bun caz, descrierea unui procedeu care, oricât

de universal, rămâne un procedeu? Lumea nu se reflectă într-un procedeu. În speță, totul poate începe cu o închidere ce se deschide, dar cu aceasta nu spunem mai mult decât: „totul este ceva *anumit,* care se manifestă în afară“.

Dacă nu s-ar face raportarea la ființă, atunci firește că închiderea ce se deschide ar rămâne un procedeu aproape mecanic (de ordinul resortului, fie și unul de neîncetată refacere). Dar acum este în joc *acea* închidere a realului ce se deschide spre ființă; deci o anumită închidere, cea ontologică. Prin el însuși, procedeul închiderii ce se deschide este lipsit de investire, iar așa cum o deschidere simplă și o închidere simplă nu erau bune ontologic, nici simpla închidere ce se deschide nu are titluri ontologice pline, ea putând rămâne o situație al cărei exercițiu, chiar crescător și sporitor, să se petreacă într-un gol de ființă. Așa se întâmplă în universul tehnicii; cu toate că mașina apărea ca răsturnatul ființei, anume o închidere ce rămâne închisă, ea totuși poate trece, cu mașinile ce învață și capătă o devenire, în condiția închiderii ce se deschide. Numai că, dacă ele vor reuși, asemenea mașini vor cădea probabil sub deschiderea infinitului rău: se vor deschide către *orice,* pierzând astfel măsura închiderii și pulsația sigură. Mașinile se vor preface, dintr-o antimorfoză ontologică, într-o pseudomorfoză ontologică. Închiderea ce se deschide a realului are alt orizont; iar cu *ea* poate începe cartea ființei, în fapt ca și în drept.

În haosul originar, nu este nevoie de *noūs*-ul lui Anaxagora, nici de vreun Demiurg, spre a face să se nască o lume: situația închiderii ce se deschide ajunge. Ea apare aci drept o adevărată rațiune de a fi, o *ratio essendi,* care va deveni la om o *ratio cognoscendi*. Nici simplu mecanism universal, nici „fenomen originar“ în sensul goetheean, închiderea ce se deschide este *situația originară*, ca generând posibilitatea ființei, care este lotul comun al lucrurilor. Dacă închiderea ce se deschide putea fi privită la început ca o simplă schemă, ea reprezintă, în fapt, mai mult chiar decât o structură; este o structură în act, cum se vedea la număr, și un sistem *in nuce*. Sistemele cibernetice de astăzi, ca și sistemele organice și spirituale de totdeauna, sânt ilustrări posibile pentru această situație inițială. Dar dinainte de ele era numărul.

Ontologia nu poate pleca de la „principii“, materiale ori spirituale (ca principiu] Spiritului la Hegel), cu atât mai puțin de la principii logice, cum făcea Wolff, invocând la început principiul contradicției și al rațiunii suficiente. Nu poate pleca nici de la categorii; căci principiile și categoriile sânt ele însele desprinse dintr-o „situație“. *La început a fost situația.* Timpul se ivește dintr-o situație, laolaltă cu spațiul, așa cum se ivește, cu închiderea

ce se deschide, conectivitatea, din care se vor desprinde: identitatea, cauzalitatea, substanţialitatea, sistemul şi contradicţia, ca tot atâtea forme de conectivitate (a se vedea „Le principe de la connexion nécessaire“, în *Revue Roumaine des sciences sociales*, tome 14, nr. 2, 1970). Ca atare, ontologia este în primul rând o fenomenologie în sens hegelian, anume una a fiinţei.

Fiinţa *apare* şi ea, chiar dacă nu se „naşte“ decât în ce priveşte realul în care apare. Trecută din sfera ei îrt real, fiinţa se reface cu fiecare existent nou: îl face pe acesta să fie şi să subziste după măsura lui. Ea doar apare prin realităţi, şi s-ar putea astfel spune că *tocmai fiinţa este aparenţă*, dacă ea ar putea fi raportată la alt substrat care să apară decât ea însăşi.

Felul de apariţie al fiinţei, cu închiderea ce se deschide, va deveni chiar un model arhetipal care se poate realiza dincolo de ontologia propriu-zisă. Tot ce se descrie în fenomenologia fiinţei se va reflecta în restul culturii filozofice: în logică, în epistemologie, în etică sau în estetică. O situaţie originară, cum este cea ontologică, îşi va avea corespondentul în „cercul“ logic, în cercul activ în cunoaştere, în cel al faptei morale şi în cel al creaţiei de artă. Dar aci vom rămâne la închiderea ce se deschide de tip ontologic.

Calificând într-adevăr închiderea ce se deschide, din real, drept ontologică, nu spunem deocamdată mai mult decât că o asemenea situaţie poate fi un germen de fiinţă, un *semen entis.* O primă îndreptăţire de a vedea în închiderea ce se deschide din real, o promisiune de fiinţă o dădea, cu acelaşi mecanism interior, numărul, care a fost statornic trimis, mărturisit ori nu, până la fiinţa realului şi care poate fi luat drept o paradigmă a germinalităţii fiinţei. O a doua îndreptăţire o poate constitui tabloul ilustrărilor aduse mai sus situaţiei ontologice (ca şi oricâte alte exemple posibile), din care ar merita să reţinem cel puţin câteva: pentru lumea fizică, închiderea ce se deschide a raportului în proporţii, de vreme ce majoritatea legilor începătoare din fizică sânt pe bază de mărimi proporţionale; pentru lumea organică, închiderea lanţului de carbon, care dă, cu deschiderea sa, toată varietatea substanţelor organice; pentru lumea istorică, închiderea omului în locuinţă, cu deschiderea lui, prin aceasta, către fiinţa istorică; pentru lumea spiritului şi a logosului, închiderea vorbirii în reguli şi deschiderea lor ca limbă. — Dar a treia îndreptăţire de-a califica închiderea ce se deschide drept un *semen entis* este cariera ei, ce se pregăteşte acum.

Nu sântem decât la treapta întâi a fiinţei în lucruri, iar „ce este fiinţa“ va rămâne mai departe o problemă, atât în lucruri, cât şi în ea însăşi. De aceea şi vorbim despre o simplă grăunţă de fiinţă, din care va trebui să se desprindă totul. Iar aşa cum, în tehnicile spirituale din Orient, ucenicului i se punea

înainte un bob de grâu real şi altul perfect asemănător dar artificial, cerându-i-se să vadă ce anume deosebeşte pe primul de al doilea, deşi nimic nu le deosebea vederii, la fel în închiderea ce se deschide, înţeleasă acum ca un *semen entis*, trebuie să citim ceva ce nu stă scris, fiind totuşi încifrat acolo.

10. ÎNCHIDEREA CE SE DESCHIDE IMPLICĂ: TENSIUNE, DISTENSIUNE, CÂMP

Să luăm drept primă „urmă“ a fiinţei în lucruri închiderea ce se deschide. Nu vom încerca a „reconstitui“ fiinţa dintr-un fragment sau o urmă a ei; dar vom încerca descrierea manifestărilor legate ale fiinţei în lucruri, aşadar felul cum se arată ea, fenomenele ei. Această fenomenologie a fiinţei (adică o descriere legată, în esenţa lor, a fenomenelor) este solidară cu înfiinţarea lucrurilor. Acelaşi *semen entis* pe care-l aşezăm la începutul ontologiei trebuie să fie, oricât de spectral, „geneza“ lucrurilor. Ontologia nu se poate constitui fără a descrie însăşi constituirea şi constituţia realului. Orice altă ştiinţă practică „ontofagia“, reducând lucrurile la legi; le descrie pe acestea spre a des-fiinţa cu ele lucrurile. Ontologia în schimb nu reduce lucrurile la altceva: le arată cum sânt şi cum s-au în-fiinţat.

Dacă închiderea ce se deschide este prima urmă a fiinţei în lume, atunci implicaţiile ei, decodând fiinţa din lucruri, pot deschide ontologia.

1) Întâia implicaţie a închiderii ce se deschide este *tensiunea.* Totul începe de la o situaţie contradictorie, care însă nu este şi o contradicţie logică. O „situaţie ontologică“ este anterioară contradicţiei, ca şi identităţii, cum este dincoace de temporalitate, spaţialitate sau de categorii, făcându-le posibile pe toate abia ea.

2) Dar de vreme ce tensiunea de aci nu este şi blocare, închiderea ce se deschide va fi totodată o *distensiune*, ca o desfăşurare de sine a identicului. În timp ce tensiunea contradictorie conducea la alt sens al contradicţiei decât cel acreditat, distensiunea va pune în joc alt sens al identităţii.

3) La rândul ei, deschiderea distensiunii nu poate fi de pierdere. Ca având loc sub un demers ce se păstrează identic, ea trebuie să aibă sau să-şi facă un adevărat „loc“, respectiv cuprins; trebuie să alcătuiască un *câmp.*

*

Înainte de a cerceta implicaţiile acestea ale închiderii ce se deschide, să arătăm că ea este invocată, implicit, şi de alte ontologii.

Când ontologia nu începe cu un răspuns (de pildă cu Ființa cea mare, sau cu o teză ca „singură ființa este“, a lui Parmenide), ea urmează să se deschidă cu o întrebare asupra ființei. Dar *cui* trebuie pusă întrebarea?

Heidegger a crezut potrivit să pună întrebarea tocmai existentului ce se întreabă, în speță omului. În întrebător el a găsit momentul originar al „fricii“ care trece, la om, din frică anumită în frică de nimic determinat, apoi în anxietate, apoi în *Sorge* și, cu aceasta, în temporalitate, unde ar fi urmat să se dezvăluie ființa. Dar în chip recunoscut nu i s-a dezvăluit. I s-a reproșat (însuși Husserl a făcut-o, pe marginea lui *Sein und Zeit)* că rămâne la antropologie. Chiar dacă întâmpinarea nu e dreaptă, de vreme ce Heidegger caută în om înțelesul ființei, nu al omului ca atare, este totuși un adevăr că temporalitatea la care se ajunge rămâne blocată în „istoricitate“, pe modelul invocat al lui Dilthey, iar istoricitatea nu regăsește pe deplin timpul. Existentul ce se întreabă, omul, n-a răspuns nici măcar de ființa lucrurilor, necum de ființa însăși, cum vroia gânditorul.

Ni s-a părut că întrebarea despre ființă trebuie pusă nu unui existent privilegiat, ci tuturor. În toate se întâlnește, ca moment originar, închiderea ce se deschide, ducând la o pulsație de repetiție sau sporitoare[†].

[†] Urmărind ființa din lucruri pe linia pulsației crescătoare, lăsăm deoparte ispita de a sublinia discontinuitatea pulsației, ca și cum ființa s-ar manifesta în lucruri syb forma unor cuante de ființă. Ar fi, de altfel, la fel de potrivit să vorbim de „orizonturi“ ale ființei în lucruri.

Dar să rămânem o clipă la Heidegger: nu pleacă oare și el de la închiderea ce se deschide, dar una *anumită?* În tot ce are viață, frica înseamnă o închidere a existentului asupră-și, o închidere ce rămâne închisă. Numai la om închiderea aceasta se deschide — și de aceea, poate, l-a reținut pe gânditor. Frica obișnuită, care este de ceva determinat, fixează; dar frica de nimic determinat, cu tot negativul ei, scoate existentul din fixație, în timp ce anxietatea și apoi grija, cu libertatea și răspunderea ei, ca și conștiința de a fi întru moarte și în timp, reprezintă însăși deschiderea omului, pe măsura căreia el poate fi ori nu. Dar, ca orice adevărată închidere ce se deschide, frica = închidere *se păstrează* ca frică, în fiecare din pulsațiile ce dau deschiderile omenescului, în anxietate, grijă, temporalitate finită.

Nimic deci mai potrivit nu ne stă la dispoziție, pentru ilustrarea concretă a închiderii ce se deschide, decât începutul lui Heidegger; dar spunând așa, trebuie să condamnăm *îngustimea* demersului său. Oricât de expresiv ar fi existentul uman pentru investigația ontologică, aceasta nu se poate înrădăcina numai în el. Iar dacă nu găsești în om decât o închidere ce se

deschide semnificativă, atunci merită să fie începută cartea ontologiei cu însăşi semnificaţia închiderii ce se deschide, nu cu un caz particular al ei. Ea se propune, cu deschiderea ei, ca o interogaţie a fiecărui lucru: poartă cu el fiinţă? Şi în loc ca întrebarea despre fiinţă să fie pusă întrebătorului, ca la Heidegger, ea trebuie pusă asupra acestei întrebări neformulate ea însăşi, care este închiderea ce se deschide. Să vedem deci care sânt implicaţiile acestuia.

1) Cu închiderea ce se deschide, îşi face apariţia o *tensiune* în dezlegarea generală. Realul stă sub o tensiune, care poate reprezenta primul ecou al fiinţei în lucruri. Haosul, în schimb, are drept caracteristică lipsa de orice tensiune, fie că este unul de nediferen-ţiere totală, fie unul de diferenţiere totală *(disjecta membra);* şi aşa este el nu numai de închipuit ca haos originar, dar şi de întâlnit în reapariţia lui statornică, drept haos de dinaintea oricărei înfiinţări, cum ar fi haosul de dinaintea gândului creator, la om, sau cel de dinaintea simplei decizii. Tot ce „prinde fiinţă“ intră în tensiune, ca o concentraţie care ea singură devine expansiune. Sămânţa, îngropată în codul şi pământul ei, răsare. Nu se poate numi fiinţă ceea ce nu dă afirmare de sine lucrului, dar nici ceea ce lasă lucrul să rămî-nă la afirmarea de sine.

În faţa acestei situaţii originare contradictorii, limbajul nostru, în particular cel logic — care în fond vorbeşte de situaţii doar derivate — rămâne mut. Ontologic, contradicţia se dovedeşte a fi *o geneză*, în timp ce, logic, contradicţia înseamnă anulare. În acest sens s-ar putea spune că totul începe sub o contradicţie, una înfiinţătoa-re, şi sfârşeşte la o contradicţie, una desfiinţătoare. Este însă una din infirmităţile cele mai grave ale logicii de totdeauna de a nu putea invoca decât contradicţia ce anulează, cu acel modern „p şi cu minus p dau zero“, care în fapt anulează şi anihilează logica însăşi, făcând-o să nu poată însoţi nici un proces de realitate, ci doar pe cele stinse („exprimate“) ale gândirii. Ea nu poate reda, cu principiul ei al contradicţiei, nici măcar o a doua formă de contradicţie, cea prin blocarea termenilor, aşa cum tot ce este inert reprezintă în fond un ansamblu de contradicţii în echilibru (ceea ce s-a spus sugestiv despre „boltă“, unde blocurile de piatră se cumpănesc, împotrivin-du-se căderii tocmai prin tendinţa lor comună de a cădea); şi cu atât mai puţin va putea reda o a treia formă de contradicţie, cea prin punerea în act a termenilor contradictorii, ca la tot ce e viu. În cazul contradicţiei „logice“ nu există nici o tensiune, ba se produce contrariul ei, moartea; în al doilea caz, al blocării, apare o tensiune, dar una staţionară, echilibrată; abia în al treilea caz — care este cel al închiderii ce se deschide — tensiunea este în dezechilibru activ sau în

reechilibrare permanentă. O contradicţie *reală* (dar trebuind să fie şi ea exprimată formal) este una de aşa natură, încât să se iasă din ea, cu ea cu tot. Dacă închiderea ce se deschide este ecoul fiinţei în lucruri, atunci fiinţa însăşi va fi: tensiune.

2) Dar fiinţa aduce în lucruri deopotrivă *distensiunea,* iar tensiunea contradictorie era, în puritatea începutului, tocmai între tensiune şi distensiune. Unei închideri ce rămâne închisă, sporind astfel noaptea haosului, i se opune acum închiderea ce se deschide. Pentru că însă poartă închiderea în miezul ei, deschiderea nu mai este una de disoluţie. Ca deschidere stăpânită şi controlată, ea devine, cu tensiunea ei refăcută, propria ei răspândire: numărul avea o pulsaţie sigură, aşa cum şi unda îşi deţine efectiv răspândirea ei, precum frica, invocată de Heidegger, reapărea în orice orizont superior, sau aşa cum un destin uman, determinat întru sine, intră în ordinea unei deveniri asigurate.

Pe această linie poate fi căutată „identitatea“, ecou şi ea al fiinţei în tot ce este real. Că A = A, principiul logic al identităţii, nu spune nimic şi că numai geniul speculativ al lui Fichte şi cel al lui Schelling l-au putut invoca o clipă în litera lui, spre a-l dezminţi îndată apoi, sânt lucruri demult constatate. Dar ca şi la o undă fizică — reprezentând imaginea cea mai pură, pentru lumea materială, a identităţii cu sine — o „invariantă“ există totuşi, în distensiunea şi desfăşurarea lucrului.

De altfel, principiul logic al identităţii nu mai trebuie repudiat: şi-a dezvăluit de la sine naivitatea, din clipa când s-a pus în lumină fenomenul izotopiei. Faptul că orice substanţă reală are izotopi şi că astfel nici un A nu e A simplu a spulberat speculaţia clasică asupra identităţii. Ciudăţenia este că A = A are totuşi sens pentru ceva: pentru haos. Logica ar reflecta, în ciuda pretenţiei ei de a nu reflecta nimic şi de a fi strict formală, tocmai haosul. Aci în haos, dacă el este unul de diferenţiere totală, un A rămâne întotdeauna A şi — ca în viziunea anticului despre haosul originar — un picior nu e decât picior şi o mână doar mână, *disjecta membra.* Fiinţa este vecină cu nefiinţa, atunci când toate sânt distincte, şi relaxat distincte.

Ca şi tensiunea contradictorie ontologică, o identitate ontologică, manifestă în distensiunea închiderii ce se deschide, *precedă* identitatea logică şi ar trebui să se reflecte în formalul acesteia. Ontologia ar putea deci începe, cum vroia Wolff, cu principiul contradicţiei şi cel al raţiunii suficiente, dar în înţelesul că începe cu situaţia contradictorie originară şi cu raţiunea suficientă, pentru care contradicţia se rezolvă într-o desfăşurare a identicului.

3) Distensiunea închiderii ce se deschide nu ducea la o deschidere de pierdere, de vreme ce deschiderea se petrecea sub controlul închiderii iniţiale. Distensiunea deci, departe de a spori haosul cu lipsa lui de orice tensiune, reuşeşte tocmai ieşirea din condiţia de haos; dar nu cu oarbe desfăşurări sau înfăşurări, ca vârtejurile lui Descartes, ci cu măsura ei, cu „pasul“ ei, acum determinat. Aşa este pasul luminii, dacă vrem să vedem în ea, cu înţelepciunea tradiţională, în-fiinţarea lumii.

Ceea ce prinde fiinţă acum este un *câmp,* ca o ultimă implicaţie a închiderii ce se deschide şi ca un nou ecou al fiinţei în lucruri. Ideea de câmp, despre care s-a spus că este cea mai mare cucerire a gândirii moderne, exprimă ceva la fel de originar ca tensiunea şi distensiunea, cu care câmpul este solidar. Există câmpuri în realitatea materială, la fel cum există în cea spirituală. Înainte de a se întruchipa, orice făptură este un câmp, iar, după întruchipare, se deschide ea însăşi drept câmp. Filozofia tradiţională, care vorbea de substanţe şi atribute, n-a avut curajul să spună că substanţa este câmpul atributelor ei; dar cea modernă s-a apropiat de ideea de câmp pe multe planuri, iar Heidegger cu închiderea sa ce se deschide, întâl-neşte în chip firesc câmpurile, pe care le traduce prin „orizonturi“ ale existentului uman. Poate că.ideea de câmp este totuşi mai potrivită decât orizontul, ca descriind un cuprins ce nu are doar contur, fie şi mişcător, ca orizontul, ci are şi un conţinut, specific, şi în fiecare punct, bine determinat.

Că ecoul fiinţei în lucruri n-ar putea fi limitaţia unui câmp, este o prejudecată în spiritul sublimului fiinţei infinite. Dacă se admite, împotriva reflexiunii logice acreditate, că fenomenologia fiinţei se poate deschide cu o tensiune contradictorie şi o distensiune a identicului, trebuie deopotrivă să se admită că exerciţiul acestora în real impune ideea de câmp, fie şi limitat. Sau atunci, dacă într-adevăr fiinţa nu primeşte şi graniţele realului, va trebui regândită ideea de limitaţie. O dată cu o contradicţie ce nu duce la extincţiune sau blocare şi o dată cu o identitate ce nu duce la fixaţie, reflexiunea logică sau prelogică va trebui să facă deosebirea, ca şi în cazul închiderii, între o limitaţie ce limitează şi una ce nu limitează.

11. ÎNCHIDEREA CE SE DESCHIDE CA TENSIUNE: PULSAȚIA FIINȚEI ÎN LUCRURI

De la prima ei apariție, drept închidere ce se deschide, ființa din lucruri dezminte imaginea ei clasică. Ea nu aduce destindere și repaus. O dată cu intrarea în ordinea ființei, lucrurile trec într-o altă formă de neodihnă.

Imaginea deosebită a ființei, la un prim nivel, o dă pulsația. Tot ce este pulsează.

Nu poate încăpea, cu închiderea ce se deschide, repaos și nici făgăduința, pentru lucruri ca și pentru oameni, de a-și obține ființa ca odihnă. Vorba lui Pascal, laicizată, „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“, spune aceasta despre tot ce poartă cu sine ființa, sau mai degrabă este purtat de ea. Ființa aduce căutare și este, în lucruri cel puțin, principiul de neodihnă. În cuvintele aceluiași gânditor se va putea spune că „toate vor fi în agonie“ (în neodihnă și tensiune) pî-nă la capăt.

Tensiunea nu este așadar numai pulsația inițială generatoare. Când o limbă se constituie, și anume prin închiderea vorbirii într-un sistem de reguli, atunci de-a lungul întregii ei deschideri, care este ca și nesfârșită, limba va sta sub tensiunea la care o supun regulile ei; și chiar dacă s-ar închipui o rostire universală, încă ea ar sta sub o asemenea încordare, altminteri nefiind o adevărată limbă, ci o deschidere a logosului ce s-ar pierde în răspândirea ei. Când lanțul de carboni s-a închis în natură, s-a ivit lumea organică, a cărei evoluție este neodihna însăși. Când omul s-a închis în așezări umane, el a trecut în neodihna ființei istorice, ale cărei neliniști vor putea acoperi, cu noosfera lui Teilhard de Chardin, întreg globul terestru.

Situația ontologică de început, care este închiderea ce se deschide, nu se retrage din lucruri, ca o cauză din efectele ei. S-a vorbit despre „zeii leneși“, acele divinități de început care s-ar fi retras, potrivit credințelor religioase, în cerul lor, după ce au săvârșit actul de creație, lăsând loc unor zei minori, mai apropiați lumii. Cu marile principii logice tradiționale s-a întâmplat la fel, în primul rând cu principiul identității și cel al contradicției; căci principiile acestea au devenit oțioase pentru gândire, după ce și-au făcut, împotriva sofisticii sau a scepticismului, datoria de a pune gândirea în ordinea identității cu sine a non-contradicției și a vorbirii cu rost, nemai-fiind apoi în măsură să poarte cugetele către noi înțelesuri, nici să însoțească înțelesurile nou găsite.

Ființa însă nu se retrage din lucruri, dacă închiderea ce se deschide dă cu adevărat primul capitol al fenomenalității ei, adică al manifestărilor ei în real. Așa cum numărul, chiar dacă nu redă intimitatea lor ontologică, însoțește permanent lucrurile și le „numără“ sau încearcă să le dea, la orice nivel, configurații numerice, ființa lor începătoare este și ființa lor însoțitoare, solicitându-le cu tensiunea permanentă la care le supune. O ființă mai tânără decât cea a începuturilor trebuie gândită. Este o ființă străină de indiferență, una a încordărilor și diferențelor.

Departe așadar de-a apărea ca o punere în odihnă, ființa se manifestă în lucruri ca pulsație. Pulsația era una regulată la realitățile elementare și în ființele inferioare, iar pulsația regulată este cea care dă realului ritmurile lui fundamentale. Dar, la niveluri superioare, pulsația se liberează de tact, ieșind din regularitatea mecanică. Ființa vieții bate un tact regulat, în timp ce ființa spiritului, cu un fel de tact al ei încă, bate liber. Astfel ființa ghidului pulsează, cu deschiderea ce-și regăsește statornic închiderea ei drept constrângere rațională, dar pulsația ei nu are ritm, sau trimite la altă ritmică. Ideea lui Platon apare și ea ca o pulsație în lucrurile ce o aproximează: își încearcă împlinirea cu fiecare demers al lor, într-o ritmică neștiută, dar pe care dialectica platoniciană încearcă totuși să o pună în ordine, de fiecare dată. Iar poetul nostru spune: „În fiecare om o lume își face încercarea“, invocând pulsația ființei sociale în același timp necesară și liberă, cu altă ritmică și ea. Închisă într-un om, lumea încearcă să se deschidă de fiecare dată, iar acolo unde nu se percepe obișnuit ritmica ființei, gândirea poetică a intuit-o.

Cu fiecare închidere ce se deschide, ființa își face încercarea. Este surprinzător că s-a căutat atât de des ființa sub aproape toate imaginile ordinei statice, uneori și ale celei dinamice (rotația, ca mișcare perfectă la antici), în schimb atât de rar sub chipul pulsației cu ritm liber. Sub un ritm regulat se percep astăzi „mesaje“ felurite din cosmos, ale unor concentrări materiale ce pulsează (ale unor închideri ce se deschid pulsatoare), dar mesajul unor existențe superioare ar pulsa, desigur, sub ritmuri libere. Față de armonia sferelor pe care o invocau pitagoreicii, se poate concepe o armonie care ar fi doar în aparență mai discordantă, cea a pulsațiilor.

Bătăile ființei sânt peste tot. Pulsații de repetiție și regulate, pulsații de repetiție dar neregulate, pulsații de creștere iarăși regulate, ca la număr, pulsații de creștere dar neregulate, unele libere, sporitoare, lărgitoare, întemeietoare — pe toate le descrie, în felul ei, situația ontologică originară,

pe care limba română o poate traduce prin „a fi întru“. Poate că expresia greacă pentru ființă, infinitivul *to einai* (faptul de a fi) nu redă îndeajuns de potrivit ființa celor ce sânt. Ar trebui un termen care, în afara faptului de-a fi să denumească și dreptul lor de a fi, cu titlurile pe care le reclamă pentru el acest drept. Cu „a fi întru“, iată o situație mai originară decât faptul simplu de a fi; una în care regăsirea neîncetată a condiției „de-a fi întru“ conferă, cu pulsația ei, dreptul la ființă, de la ființa mai joasă a pulsațiilor regulate, acolo unde „a fi întru“ se degradează de fapt într-o formă de „a fi în“, până la pulsația sporitoare și întemeietoare, când cuprinsul lui „a fi întru“ lărgește și modelează cuprinzătorul în care este.

De altfel, dovada cea mai sigură că „a fi întru“ este solidar cu ființa, într-o primă manifestare a ei, o dă faptul că el însuși a putut fi înțeles, în chip greșit și unilateral, ca odihnă („întru Tine“), întocmai ființei — atât de grăbit este gândul obișnuit al ontologiei de-a sfârși cu lucrurile, în loc de-a începe de la ele și de la pulsațiile lor.

12. ÎNCHIDEREA CE SE DESCHIDE CA PULSAȚIE TEMPORALĂ

Pulsația pură, fără urmă, nici contur, este temporalitatea. Fiecare închidere ce se deschide era o promisiune de ființă. La fel, fiecare este o promisiune de temporalitate.

Temporalitatea este o neîncetată închidere în prezent, ce reprezintă totodată o deschidere *ca* prezent: reluarea de sine a unei închideri ce se deschide, cu pulsația ei. Este o tipică tensiune ce se rezolvă în distensiune.

Însă distensiunea temporală a închiderii ce se deschide nu este a unui timp general și unic. Temporalitate revine oricărei închideri ce se deschide, ca pulsație proprie. Trebuie deci vorbit, în cazul de față, de temporalitate, nu de timp. Abia la alt nivel decât cel al ființei în lucruri ar putea apărea problema timpului „unic“. Dar poate de aceea timpul a părut expresia ultimă a ființei, pentru că, până și în imaginea lui unică, el este pură închidere ce se deschide, întocmai germenului de ființă.

*

S-a făcut observația că nu lucrurile sânt în timp, ci timpul sau un fel de timp este în lucruri, anume în distensiunea fiecăreia ca temporalitate proprie. Pentru Augustin, timpul însuși era o *distensio animi*. Dar distensiunea nu revine numai temporalității omului, cu prezentul lui închis

dar şi deschis, ci revine oricărui *semen entis.* Şi ea trebuie numită temporalitate.

Temporalitatea exprimă în esenţă altceva decât timpul, indicând o distensiune concretă şi mai bine structurată decât el. Amân-două înseamnă „măsură“, dar pe când timpul aduce măsura exterioară, aşadar măsurătoarea („numărul mişcării după antecedent şi consecvent“, defineşte Aristotel timpul), temporalitatea înseamnă măsură interioară. Apoi timpul măsoară din nemăsuratul său, pe când temporalitatea este însăşi măsura ca limită. Timpul, în sfârşit, are întotdeauna măsura ca tact, temporalitatea poate fi măsură fără tact.

Înţeles ca măsură doar exterioară, timpul nu modelează, nu sporeşte şi nu împlineşte prin el însuşi lucrurile, respectiv închiderile ce se deschid, sortite să dea lucrurile. Este indiferenţa însăşi: tot ce e mai tare, dar şi tot ce e mai slab, spunea Hegel despre el. Dar ca fiind timp specific şi măsură interioară, ca fiind deci temporalitate, el aduce acumulări şi, o dată cu ele, ireversibilitatea. S-au trecut asupra timpului în genere caracterele care de fapt reveneau temporalităţii; şi este semnificativ că mai ales în cultura modernă, unde timpul s-a relativizat şi spart în timpuri locale, descrierea lui este, în realitate, una a temporalităţii.

Timpul unic nu ar scăpa de blestemul lui Cronos de a desfiinţa ceea ce înfiinţează. Temporalitatea însă, ca timp lăuntric şi specific, are măsură şi este măsură. Cu această măsură în ea, închiderea ce se deschide îşi face desfăşurarea ei în lume. Iar pentru că desfăşurarea este într-o lume, în interacţiune cu ea, închiderea ce se deschide acumulează cu fiecare pulsaţie date noi şi devine modelatoare. Singure pulsaţiile de repetiţie, cele regulat ritmice, ca pulsaţiile cosmice ori biologice, ale închiderii ce se deschide, nu au un caracter sporitor; de aceea şi pot ele servi pentru desemnarea timpului-mă-sură, timp al indiferenţei. Temporalitatea concretă, în schimb, este, ca şi timpul relativ al modernilor, o formă de interacţiune cu lumea şi o neîncetată acumulare de informaţii, ea putând fi definită, nespus mai bine decât s-a încercat pentru timp, drept „succesiunea informaţiilor primite“. Cu fiecare pulsaţie, închiderea ce se deschide îşi amplifică posibilităţile, se modelează, sporeşte şi eventual se împlineşte, astfel încât temporalitatea ei este creatoare şi ireversibil creatoare. Chiar simpla şi pura pulsaţie sporitoare a numărului, aşa cum îl descriam, poartă cu ea temporalitatea ireversibil sporitoare; căci structura „triunghiulară“ a lui *trei*, de pildă, intrată în interacţiune cu universul cantităţii, acumulează informaţii în

cantitativ, s-ar putea spune, şi se afirmă pe sine amplificat, cu acumulări cu tot, ca puterile lui trei.

De aceea, temporalitatea nu este simplă succesiune şi ordine de succesiune a lucrurilor (aci a închiderilor ce se deschid), cum definea timpul Leibniz, ci se desfăşoară ca *orizonturi* temporale, înăuntrul cărora se iveşte şi succesiunea. E adevărat, unele orizonturi sânt mai puternice decât altele (orizontul temporal al vieţii este mai puternic decât cel al materiei moarte), făcând ca intrarea în alt orizont să aducă şi o schimbare a temporalităţii şi a timpilor; este adevărat iarăşi că se poate „măsura“ prin câte un orizont exterior lucrurilor, cum ar fi temporalitatea solară, cea selenară, cea atomică sau cea a dezagregărilor lente; dar temporalitatea rămâne măsura *interioară* a închiderilor ce se deschid. Ele îşi au pulsaţia lor, care nu bate sub un acelaşi tact în toate. Căci alături de temporalitatea pulsaţiilor ritmice specifice, există temporalitatea pulsaţiilor neritmice, una care la om devine compresibilă şi extensibilă, cu accelerările şi decelerările ce i se pot aduce, aşadar o temporalitate ce poate fi stimulată sau încetinită. Într-radevăr, cum să numeşti altfel decât „temporalitate“ distensiunea pură, fără urme şi conture, a unui proces? Nu încape instantaneitate în el, cum nu încape în dezagregarea anorganică, în creşterea organică, în corelaţiile sau în procesele spiritului. Iar dacă toate acestea nu mai sânt simple închideri ce se deschid, ele reprezintă totuşi posteritatea acestora şi pot da, cu temporalitatea lor, măsura temporalităţii închiderii ce se deschide în ea însăşi.

Faptul că temporalitatea este altceva, mai concret decât distensiunea timpului gol, îl poate arăta nepotrivirea, pentru cazul celei dintâi, a schemelor folosite în cazul timpului. Pentru timp, prima imagine a fost cea a simţului comun, linearitatea care, cu caracterul ei fără abatere „linear“, însemnând şi simplu sau naiv, trădează cât de naivă ca schemă este linia dreaptă (şi de altfel cât de neavenită în natură şi organic, unde mişcarea helicoidală este cea care comandă, linia dreaptă fiind un caz limită al ei): naivă fie dacă se curmă — de ce s-ar curma? —, fie dacă se prelungeşte în neştiut, la infinit. A doua imagine şi schemă pentru timp este una mai elaborată: mişcarea circulară, revenirea la acelaşi punct, ca reînceput, sau regăsirea lui la o treaptă superioară, cu spirala. Dar temporalitatea închiderii ce se deschide, oricât de elementară, ar putea spune lucruri ceva mai subtile decât schemele acestea, care nu descriu decât monotonia timpului gol.

Temporalitatea nu poate fi lineară, căci se întoarce permanent asupra închiderii, pulsând; dar nu este nici ciclică, de vreme ce închiderea nu este regăsită simplu, ci prin acumulări (dacă n-ar fi decât de extensiune, ca la undă ori la număr). Ambele imagini au un viciu lăuntric: regularitatea de repetiție. În perspectiva lor, nu se poate concepe temporalitatea neritmică amintită, cea cu pulsații neregulate, care în definitiv face gloria creației la toate nivelurile (chiar la cel material și organic), spre a nu mai vorbi de creațiile spiritului, închideri ce se deschid și ele. Imaginea și schema temporalității o dau mai degrabă orizonturile succesive și legate, de care aminteam, sau poate o formă de arborescentă. Temporalitatea este ramificată și răspândită, dar *legată* în răspândirea ei.

Dacă închiderea ce se deschide este prin ea însăși un germen de ființă, atunci ființa, cel puțin cum apare în lucruri, este măsurată lăuntric, cu toate că nu și numărată, de temporalitatea ei. Ca atare ea nu va fi în nelimitare, ca timpul. Așa cum sufletul trupului, deși îi este intimitatea ultimă, se stinge și el, ființa lucrului are măsura temporală a acestuia. Făpturile de o clipă nu pot *fi* și ele? Făpturile istorice, natura însăși ca istorie naturală, dar mai ales împlinirile insului și comunităților, să nu aibă ele parte de un statut ontologic pozitiv?

Nu numai că ființa ar putea avea sens în cele trecătoare, dar poate mai ales trecătorul dezvăluie înțelesurile și procedeele ființei. Spre a căpăta un înțeles al ființei, mult mai mult decât veșnicia lor în timp, ne pot spune felurile lor de-a se stinge în temporalitate. Cum încetează ele să fie? Cum se stinge un arbore, un popor, un gând? Cum mor zeii? Când unele se sting pentru că sensul lor general se curmă, altele pentru că închegarea lor individuală se curmă, iar altele, în sfârșit, pentru că nici sensul general, nici întruchiparea individuală nu mai pot aduce determinații noi, atunci se face vădit că aceste trei feluri de a muri erau de fapt trei dimensiuni ale ființei, care se pot regăsi la nivelul simplei închideri ce se deschide, unde, sub orizonturile succesive ale temporalității, se poate bloca deschiderea, se poate pierde închiderea sau se pot curma pulsațiile.

O temporalitate de orizonturi succesive, cum apare aci, nu mai lasă loc pentru eternitate. Aceasta din urmă poate fi problemă pentru timpul unic; pentru temporalitate, în schimb, ea nu spune nimic, sau, cu vana ei repetiție, spune tocmai ceva potrivnic sensului creator și împlinitor al procesualității. „Plinirea timpurilor“ este împlinirea temporalității din lucruri; iar împlinirea interesează, nu durata.

13. ÎNCHIDEREA CE SE DESCHIDE CA DISTENSIUNE SPAȚIALĂ

Temporalitatea era pulsația pură, fără urmă și contur, a închiderii ce se deschide; spațialitatea ar putea fi urma și conturul pulsațiilor, întocmai unui univers în expansiune, închiderea ce se deschide își face, în mic, o expansiune și o spațialitate proprie. Lucrurile nu erau în timp, ci temporalitatea în ele; la fel este și spațialitatea în ele.

Aceeași distensiune care genera temporalitatea generează și spațialitatea, făcând ca prima să fie izomorfă celeilalte și transcrip-tibilă prin ea. Căci, printr-o aceeași distensiune, temporalitatea apare ca o *deschidere* ce se închide în prezent, spre a se redeschide; spațialitatea, dimpotrivă, ca o *închidere* într-un orizont, ce se deschide spre a se reînchide.

Solidaritatea temporalității cu spațialitatea (care în versiunea modernă va fi a spațiului cu timpul) a fost întotdeauna resimțită de limbă, dar dezmințită de gândire, ca și cum cele două entități n-ar fi avut o rădăcină comună în ceva de ordinul închiderii ce se deschide, în măsura în care aceasta din urmă reprezintă primul indiciu al ființei în lucruri, solidaritatea temporalității cu spațialitatea este și primul aspect neașteptat al ființei: uniunea contrariilor. Ființa face din contrarii fețele deosebite ale aceleiași situații originare.

Concepute gata date, cum sânt concepute timpul și spațiul de obicei, temporalitatea și spațialitatea ar fi exterioare una alteia, după cum ar fi exterioare și lucrurile, iar raportarea lor între ele ar reprezenta mult condamnata „spațializare a timpului“ (de la Zenon până la Bergson). Concepute însă ca orizonturi succesive, ele sânt solidare, având doar ceva răsturnat în ele: dinamismul temporal se opune în chip evident staticismului spațial. Ființa însă unește dinamicul cu staticul, aducând în lucruri temporalitatea spațială. Acumulările timpului sânt sedimentările spațiului. Iar la fel cum aduce solidar temporalitatea și spațialitatea, ființa unește continuul cu discretul și intensiunea cu extensiunea. Limba știe aceasta, îngăduind unor termeni ca „distensiune“ să califice deopotrivă desfășurarea dinamică a temporalității și cea statică a spațialității. Contrariile s-au ivit sub aceeași închidere ce se deschide, făcând ca spațialitatea să fie urma temporalității.

Ca și temporalitatea, care trebuia deosebită de timp, spațialitatea trebuie deosebită de spațiu. În felul cum a fost conceput în vastitatea sa, spațiul este inert; spațialitatea în schimb pulsează. În al doilea rând, spațiul, conceput ca

unic, întocmai timpului, reprezintă vidul; spațialitatea exprimă dimpotrivă plinul. În sfârșit, spațiul, iarăși ca și timpul, pune granițe din afară, pe când spațialitatea le pune dinăuntru. Granițele ei, ca limitații dinăuntru, duc la împliniri, și de aceea ele pot să nu rămână limitații ce doar limitează; dar limitații fiind, se opun infinității goale, pe care au impus-o, pe linia simțului comun dus până la aporie, ideea de timp fizic și cea de spațiu fizic.

Cu o temporalitate și spațialitate prinse în concret și dând primele forme de manifestare ale ființei în lucruri, se va putea spune că orice închidere ce se deschide, la cel mai neînsemnat nivel material, organic sau spiritual, își creează spado-temporalitatea proprie, chiar dacă una învăluită de spațio-temporalitatea mai puternică, a lumii în care se ivește. Deosebite de nesfârșitul timp și necuprinsul spațiu, care sânt precumpănitor fizice, temporalitatea și spațialitatea vor putea reveni oricărui domeniu de realitate. Se vorbește pe drept de o temporalitate organică, istorică, psihologică, de creație și gestație, se poate vorbi și de una logică, pentru conexiunile mecanice ori de gândire între operații sau procese logice; la fel s-a vorbit de spațialitate dincolo de sensul ei fizic, în cadrul oricărui tip de închidere ce se deschide. În primul moment pare o vorbire figurată aceea care invocă o spațialitate cromatică, cu trei culori-dimen-siuni, din care se face tot universul culorilor, sau una sonoră, ca și o spațialitate semantică sau una logică, așa cum ar fi spațiul penta-dimensional al vocilor lui Porfir sau cel decadimensional al categoriilor lui Aristotel, prin care de fiecare dată se poate determina precis „locul“ unei realități individuale. (Nu se face și „definiția“, cu genul ei proxim și diferența specifică, printr-o spațialitate bidimensională?) Dar dacă spațiul denumește o realitate, spațialitatea denumește, ca și temporalitatea, o situație, iar ultima poate fi spusă, la propriu și nu la figurat, despre orice distensiune a unei închideri ce se deschide.

Gândirea filozofică a pus în joc încă demult cel puțin un exemplu, și unul strălucit, de spațialitate nefizică, o dată cu „locul inteligibil“ al lui Platon, acel *topos noetos* în care el așeza Ideile. Nefericirea culturii europene și, în particular, a ontologiei a făcut ca spațiul în care subzistau Ideile lui Platon să fie înțeles, dacă nu chiar ca fizic, în orice caz pe modelul fizic, ca fiind „altundeva“; și de aci toate distorsiunile pe care a trebuit să le sufere teoria platoniciană a Ideilor, cu cearta „universaliilor“ din Evul Mediu sau astăzi cu calificarea drept „platoniciană“ a oricărei doctrine, fie

şi de ordin matematic, ce ar proclama subzistenţa teoriilor şi adevărurilor ştiinţifice[†].

[†] Wilamowitz-Moellendorff declara (în *Plato,* 1918, ed. a V-a, Berlin, 1959, p. 369) că i se pare de neînţeles cum s-a ajuns la expresia de „amor platonic“. La fel este de neînţeles şi regretabil sensul „platonismului“ în filozofia anglo-saxonă de astăzi, după ce Platon a fost cunoscut şi adâncit atât de bine.

Dar nu e mai puţin adevărat că Ideea platoniciană trimite, ca toate desăvârşirile la greci, către o „spaţialitate“ incoruptibilă. Cu închiderea ce se deschide — la orice nivel — se creează în schimb o spaţialitate concretă, fără nici un caracter incoruptibil, ca un *cuprins* al distensiunei din fiecare plan. O limbă îşi are un cuprins şi o spaţialitate proprie, transcrisă de orizonturile succesive ale afirmării limbii, aşa cum realitatea organică are o spaţialitate proprie, dincolo chiar de faptul de-a fi localizată în spaţiul pământesc. Vom privi spaţialitatea aceasta concretă ca o nouă manifestare a fiinţei ce pulsează, prin deschidere temporală şi închidere spaţială, în lucrurile reale.

Spaţiul abstract şi gol, ca şi timpul abstract şi gol, ar suscita de la început problema finitului şi a infinităţii; dar cu temporalitatea şi spaţialitatea, ideea de infinit poate fi ocolită, cu riscurile ei. Fiinţa este sau poate fi în limitaţia lucrurilor şi în limitaţie ea însăşi. De o temporalitate şi spaţialitate limitate însă fiinţa nelimitată n-ar putea răspunde. Ea are de altfel încă mai puţin sens de-a fi nelimitată spaţial decât de-a fi aşa temporal. Numai că exemplul anticului Parmenide, care vorbea despre o fiinţă limitată, nu a mai fost urmat de gândirea tradiţională.

Firește, fiinţa este pretutindeni: în fiecare existent apărea promisiunea ei şi de la oricare se poate primi o lecţie de ontologie. Dar infinitatea de răspândire nu înseamnă şi infinitate spaţială. Pe de altă parte, pretutindeni, aşa cum pulsează fiinţa, ea exprimă natura măsurată a lucrurilor. Dacă însă teama de limită şi limitaţie o inspiră ideea îngrădirii din afară — iar fiinţa nu ar putea fi îngrădită de nimic din afară, ca şi spaţiul ori timpul în principiu, căci orice le-ar îngrădi ar fi încă fiinţă, spaţiu şi timp — atunci nedreptatea ce se face fiinţei, necăutând-o în cele limitate, nu este faţă de fiinţă însăşi, ci faţă de ideea de limitaţie. Aristotel a ştiut bine să spună că limitaţiile pot veni din afară, dar vin cu adevărat dinăuntru. Asemenea limitaţii vor fi desăvârşirea lucrului, care-şi dă contur tocmai spre a fi, ca o insulă.

Nicăieri mai bine decât în şcoala eleată antică nu apare acest dublu sens al limitaţiei. Pentru că desigur vedea în limitaţie ceva impus din afară, eleatul Melissos a considerat că fiinţa este infinită. Dar Parmenide socotea dimpotrivă, că este finită şi sferică. Despre primul, Aristotel spune cum că avea o gândire grosolană. Şi totuşi la fel de grosolană ar putea apărea ideea lui Parmenide, cu imaginea fiinţei ca un uriaş bolovan, fie el şi perfect. Numai că, dincolo de rafinamentul sau lipsa de rafinament a viziunii, apare pendularea gândirii eleate între nelimitat şi limitat.

Din pendularea aceasta nu s-ar ieşi, dacă nu s-ar invoca un alt principiu al contradicţiei, cel amintit al contradicţiei unilaterale: numai limitaţia (nu limita, căci trebuie deosebit între limită şi limitaţie) poate contrazice nelimitaţia, nu şi aceasta pe cea dintâi. Dar dincolo de principiile logice, situaţia aceasta apare şi pe plan ontologic. Ne-o aminteşte istoria religiilor, unde se întâlnesc atâtea intuiţii cu adânc sens speculativ. În sânul ei, imaginea fiinţei este insula, care se iveşte din adâncul oceanului şi sporeşte realitatea lumii.

Este imaginea însăşi a spaţialităţii. Ontologia nu are o imagine materială mai bună decât insula. Are însă, poate, un *înţeles* mai bun decât cel din istoria religiilor, şi anume al insulei cu contur pulsator şi crescător.

14. TEMPORALITATE, SPATIALITATE, CÂMP. FIINŢA DIN LUCRURI ESTE ETEROGENĂ.

Cu pulsaţiile temporale şi orizonturile spaţiale, fiinţa din lucruri apare, sub o a treia înfăţişare, drep câmp. Coexistenţa spaţio-temporală trece în existenţă. Prin câmp, spaţio-temporalitatea închiderii ce se deschide se specifică, devenind organizată şi orientată. Un *semen entis* s-a dezvoltat până la a fi temporalitate, spaţia-litate, câmp.

Ceea ce se poate numi fiinţă, în primul moment, sânt aceste trei aspecte laolaltă. Fiinţa din lucruri se înfăţişează drept eterogenă.

Aceeaşi închidere ce se deschide, care, cu temporalitatea şi spaţialitatea, aducea genericul realului, aduce cu câmpul şi specificul lui; aşa cum „fiinţă“ înseamnă şi ceva general şi fiinţa acestui lucru anume (respectiv substanţă secundă şi substanţă primă, în termenii aristotelici). Închiderea ce se deschide îşi arată acum felul ei anumit de a fi. Germenul de fiinţă sfârşeşte prin a-şi da determinaţii şi conţinuturi, iar câmpul este ansamblul lor.

Simpla spațialitate nu este prin ea însăși câmp. Spațialitatea reprezintă un cuprins lax, dezlegat, pe când câmpul este unul organizat. Pe de altă parte, spațialitatea se definește prin limita ei, fie și mișcătoare; câmpul, prin conținutul său și liniile lui de forță. Împletită cu temporalitatea, spațialitatea nu capătă decât o orientare *posibilă,* pe când câmpul are, sub temporalitatea sa, o orientare determinată.

Prin câmp, închiderea ce se deschide iese din indiferență. Acum un centru, sau o bipolaritate, sau măcar o matcă se răspândesc, într-o difuziune ce tinde să fie controlată, și în cadrul căreia fiecare punct, deși având o valoare diferită, reflectă totuși întregul câmpu-lui. Ceva plasmatic stă să prindă întruchipare ca lucru; și în fiecare lucru ființa își face încercarea, cu modelul ei complet.

Într-adevăr, cine caută ființa în lucruri găsește temporalitate, spațialitate, câmp. Sânt trei nume? Sânt trei funcții a ceea ce putem numi ființă? Înainte de-a vedea, de-a lungul încercării de față, ce reprezintă și cum se articulează aceste trei momente ale ființei, trebuie înregistrat fapul că ființa nu e unitară, ci diversă, aci trinitară.

După cum nu este în destindere, ființa nu este nici omogenă, cum vrea ontologia tradițională. În cazul că ea ar fi omogenă, orice făptură materială și spirituală a realității, care ar atinge treapta ființei, s-ar dizolva în omogenitatea acesteia, în loc să se împlinească. Nu deci despre diversitatea lumii și legătura dintre ființa unitară și lumea diveisă este vorba acum, ci de diversitatea lăuntrică a ființei. *Cel puțin* ființa din lucruri, manifestată ca temporalitate, spațialitate, câmp, are o natură mai complexă decât poate spune „faptul de a fi“ sau decât spune gândul parmenidian cum că „ființa este“.

Care e natura lui „a fi“? Pe când toate entitățile — spre a nu mai vorbi de lucruri — au din plin o alcătuire, o natură complexă, o țesătură lăuntrică și, în definitiv, o structură, ființa ar fi omogenă și simplă în masivitatea ei, dacă trebuie crezută o bună parte din ontologia trecută. Timpul, spațiul, viața, logosul nu sânt simple, având fiecare o alcătuire. Numai despre alcătuirea lăuntrică a ființei nu se face nici o mențiune.

Într-atât de asigurată pare omogenitatea ființei, încât „intrarea în ființă“ a putut fi descrisă efectiv ca o disoluție finală, adică într-o stare de unitate nediferențiată, de către viziunea folclorică, de cea științifică sau, prea adesea, și de cea filozofică. În folclorul românesc, de pildă, ființa lumii paradisiace ar desființa orice diferențiere: nu va mai fi nimic determinat

atunci, nici măcar grai sau gând, ci „totul va fi o zi“. Dar s-ar putea spune că la fel este în viziunea științifică a unui de Broglie, după care totul s-a născut din lumină și va reveni la ea. În filozofie, gândirea indiană vorbește deschis despre disoluția în Marele Tot, în timp ce gândirea europeană, la capătul ei chiar cu un Heidegger, acordă ființei toate privilegiile, în primul rând pe cel al unei simplități care nu lasă loc nici unui sens articulat pentru ea. De altfel nu se vorbește în ontologii mai degrabă de accesul la ființă decât de natura ei?

La treapta de început a închiderii ce se deschide, unde sântem, asemenea probleme ultime nu se pot pune încă. Dar, de pe acum, se poate spune ceva despre natura lui „a fi“: este o natură complexă. Va rămâne oare una complexă și dincolo de lucruri, la nivelul ființei înseși? Ceea ce presupune investigația de aci este tocmai putința de-a obține un înțeles al ființei înseși, pornind de la cea dintâi, deci sorții ca imaginea ființei din lucruri să conducă la imaginea ființei în ea însăși. În principiu, complexitatea ființei „marcate“, cea din lucruri, s-ar putea reduce în simplitatea unui înțeles ultim al ființei; dar la fel de bine este de conceput că structura ființei rămâne aceeași în lucruri și în sine, așadar că ființa neunitară lăuntric prefigurează instanța ei superioară.

Cu împletirea între temporalitate, spațialitate și câmp însă ființa din lucruri abia își începe cariera. „Ce este ființa“ se explici-teaza mai departe. Dar se explicitează ca înțeles, sau ca ființă? Diversitatea oare este în înțelesul despre ființă, sau însăși ființa este diversă?

„Ce este ființa“ ar putea într-adevăr însemna „care este înțelesul ființei“, dar înseamnă și „care este ființa ființei“ (felul ei de a fi, natura, estimea ei). Încercarea din urmă este cea pe care o facem, cu închiderea ce se deschide, lăsând ca prin ea să vorbească lucrul, nu gândul despre el. Dacă termenul de fenomenologie are un sens, este acesta de-a încerca să descrie manifestările înlănțuite ale lucrului, iar nu înlănțuirile gândului despre el. Închiderea ce se deschide nu era un înțeles *despre* lucruri, cât manifestarea, sau spectrul manifestării lor originare. La fel, temporalitatea, spațialitatea și câmpul, ce s-au ivit în distensiunea închiderii ce se deschide, vor să arate ființa lucrurilor chiar. La nivelul acesta, cele trei aspecte sânt descrieri, iar la fel cum s-ar descrie (și nu s-ar construi ori deduce) viața pe baza a ceea ce e viu, s-a descris aci ființa, pe o primă treaptă, pe baza a ceea ce prinde să fie.

Dacă însă nu am vorbit despre „înțelesul“ ființei, ci am descris prima ivire a ființei în lucruri, am descris-o în *toate* lucrurile, fără nici o

privilegiere. Aceasta ar însemna, la prima vedere, că n-a fost în joc, sub numele de „ființă“, o realitate, ci o idealitate ontologică. Numai că, ceea ce pare idealitate este în fapt *funcția* ființei în lucruri, cu felul ei de-a fi în ele. S-a dezvăluit deci, dacă dezvăluire este, felul de-a fi al ființei, nu ființa însăși. Poți căuta, cu Platon, felul de a fi al frumosului, al prieteniei, al adevărului („ce este“ fiecare, *quidditatea* lor) și atunci vei spune deopotrivă: caut ființa frumosului, ființa prieteniei, ființa adevărului — cum și spune limba noastră. La fel căutăm felul de a fi al ființei. Dar vom spune de pe acum că în timp ce felul de a fi al frumosului, de pildă, epuizează frumosul și este frumosul însuși (dacă mai rămâne ceva pentru frumos este tocmai ființa, și în acest sens s-ar putea spune că toate Ideile se reduc la una, Ideea de ființă), în schimb felul de a fi al ființei nu este una cu ființa, cum o va arăta a doua parte.

Felul de a fi al ființei, comun lucrurilor, nu este totuna nici cu felul de a fi al lucrurilor, propriu fiecăruia. În schimb, felul de a fi al lucrului este felul de a fi al ființei; sau e pe modelul acestuia și după modelul lui arhetipal. Nu vom spune deci: ființa este timp, spațiu, câmp. Dar temporalitatea, spațialitatea și câmpul din fiecare lucru exprimă ființa la o primă treaptă a ei.

Heraclit a vorbit despre „Unul diferind întru sine“. Aproape niciodată ontologia de mai târziu nu a înțeles să vadă în ființă confruntarea unor termeni care-i fac diversitatea lăuntrică; statornic, a înțeles-o pe linia lui Parmenide, ca destinsă și omogenă. Dar cel puțin ca model în lume și în toate cioburile lumii, ființa este un Unu diferind întru sine.

15. FIINȚA DIN LUCRURI ESTE O LIMITAȚIE, DAR UNA CE NU LIMITEAZĂ

Așa cum se manifestă în lucruri, ființa nu este numai eterogenă; temporalitatea, spațialitatea și câmpul fac totodată din ea o formă de limitație. Într-adevăr, temporalitatea nu înseamnă timp infinit, spațialitatea nu este spațiu infinit, câmpul reprezintă prin el însuși o limitație. Dacă deci numim ființă în structurarea acestor trei distensiuni limitate ale închiderii ce se deschide, atunci ființa este, cu limitațiile ei, pe măsura lucrurilor și ar părea să rămână la această măsură.

Era firesc, de vreme ce am căutat ființa *în lucruri*, ca ea să fie pe măsura lor. Dar nu este firesc să și rămână la măsura lor. Situația închiderii ce se deschide ni s-a propus, în definitiv, ca una lămuritoare până la urmă pentru

ființă însăși, după cum pretindem, să fie integratoare pentru alte viziuni despre ființă. Cum să vezi însă ființa în genere sau să trimiți către ea cu o simplă spațio-tempora-litate trecută în câmp, la care a condus închiderea ce se deschide? Într-un singur fel: dacă limitația la care s-a ajuns este una cafle nu limitează.

Am putea anticipa, spunând că simpla spațio-temporalitate trecută în câmp va duce la modelul ontologic, cu *individual-general-determinații*, că satisfacerea modelului va trimite la *devenire;* că devenirea se va dovedi a fi posibilă doar prin *element,* care în ultimă instanță este sau are ceea ce va trebui numit *devenință;* și că abia la acest nivel se va putea vorbi despre ființa plină. Dar de pe acum, cu o primă apariție a ființei, aceasta trebuie, în orice caz, să trădeze un caracter deosebit, dacă pretinde o carieră deosebită, iar caracterul ei deosebit este de a fi o limitație care nu limitează.

Nicidecum destinsă, ci stând sub o tensiune, străină de veșnicie și nelimitație înțelese ca infinitate în timp și spațiu, nicidecum omogenă, ci eterogenă, ființa apare, în prezentarea aceasta, ca degradată la treapta unui simplu existent: un câmp, cu spațio-tempo-ralitatea sa. Nimic din gloria ei (de a fi una, transcendentă și neschimbătoare) nu a mai rămas. Dar un singur titlu, și el încă la o altă scară decât cea absolută, va ajunge ființei spre a-i da sensul de excepție față de real, sau de excepție care ar trebui să fie regula realului: limitația ce nu limitează.

În chip surprinzător, Parmenide a vorbit despre o ființă în limitație. Dar limitația sferică a ființei sale era însoțită de toate desă-vârșirile, fiind ea însăși înțeleasă poate, pe măsura greacă, drept o desăvârșire. În schimb în spirit modern nu mai poate fi înlăturată infinitudinea; dar ea nu e luată drept desăvârșire, ci drept un procedeu de integrare în matematici și un orizont de înțelegere, în rest.

Între infinit, infinitate, infinire, nelimitat, nemărginit și infinitudine, va trebui să alegem pe ultima, pentru că este singura expresie ce redă calitativul, nu cantitativul, respectiv nemăsuratul, cum ar face denumirile celelalte. Ființa aduce calitativul; îl aduce ca densitate a realului, ca intensitate a deschiderii lui și — cu un termen ce s-a folosit, părându-ne deosebit de sugestiv — ca „infinit de compenetrație“. Dacă ea pune margini, cu spațio-temporalitatea trecută în câmp, sânt în joc margini ce totodată sânt „nemargini“, cu vorba lui Eminescu. În lumea celor mărginite se întâmplă să apară nelimitarea (nu și nelimitatul). Este semnul ființei, sau al substitutelor ei.

Un gânditor de la care se putea spera cel mai puţin să facă metafizică, Bertrand Russell, spunea în autobiografia sa că numai situaţiile şi lucrurile omeneşti care au în ele infinitudinea sânt bune şi răscumpără realul. Releva astfel şi el, pozitivistul, infinitudinea în situaţiile finite şi exprima, pe planul experienţei morale, condiţia fiinţei de a aduce, sub forma „binelui“, deschiderea totală. La rândul ei, infinitudinea în finit, pe care au obţinut-o matematicile cu calculul lor infinitezimal, exprimă formal *densitatea* fiinţei în substanţa, mărginită de o suprafaţă şi ca spaţiu dat, a realului. Dar calculul acesta se obţine omogenizând diferenţialele, în timp ce densitatea fiinţei reclamă eterogenitatea lor, făcând ca „diferenţialele“ să-şi merite numele.

Natura nu încetează să pună pe lume aceeaşi viaţă, cu infinitudinea ei în finit, ceea ce înseamnă că viaţa *este.* Raţiunea, la rândul ei, pune sensuri la nesfârşit în limbi, sau chiar câte o limbă poate reda oricâte nuanţe de gândire, ceea ce înseamnă că raţiunea şi limbile *sânt,* în domeniul lor de fiinţare. Experienţele omului, în sfârşit, pot avea şi ele densitatea fiinţei, adică infinitudinea ei.

Să spunem oare că valorile nu „sânt“? Că, de pildă, frumuseţea unei întruchipări nu este, pentru că e trecătoare? Într-un fel o spun *Sonetele* lui Shakespeare, dar tot ele o dezmint, dacă n-ar fi decât pentru că acordă acelei frumuseţi sensul de arhetip şi pentru că ar vroi-o la nesfârşit modulată şi diferenţiată, în urmaşii fiinţei admirate. Ceva din problematica „fiinţei“ apare aci, a acelei fiinţe care nu e veşnică şi cu atât mai puţin poate înveşnici lucrurile trecătoare, dar care face să apară infinitudinea,, de astă dată fără suportul veşniciei, adică al nelimitării în timp. În fapt, cu fiecare realitate materială, morală ori spirituală, fiinţa îşi face încercarea de a însă-mânţa în lume infinitudinea. Iar acolo unde infinitudinea îşi face loc, fiinţa şi-a făcut şi ea apariţia.

Dintr-o dată, cu infinitudinea, se iveşte în lume neobişnuitul, sub chipul structurilor ce se înlănţuie, al speciilor ce evoluează, al rudimentelor de materie nervoasă, ce se concentrează şi tind către un maximum de cerebralizare — după viziunea fantastică dar semnificativă ontologic a lui Teilhard de Chardin —, sub chipul valorilor, al creaţiei ce „sporeşte natura în sânul naturii“, sau al înţelepciunii, la om. Neobişnuitul acesta al fiinţei poate fi perceput, înregistrat şi înţeles de spirit la orice treaptă de realitate, dar nu poate fi cu adevărat gândit şi întemeiat, dacă nu se invocă, prin raţiunea filozofiei, fiinţa şi termenii ei.

În realitatea naturală și umană, pe care o deplânge meditația religioasă, așa cum o învăluie în tristețea ei marea poezie, se înscrie totuși infinitudinea ființei. Ea nu are nevoie de alt timp și alt spațiu, de alte substanțe („eterul“) și de alte determinații („incoruptibilitatea“) spre a se ivi. I s-a părut lui Platon că ființa și substitutele ei, în primul rând la el valorile amintesc de ființa și valorile de „altundeva“. Dar era și acesta un fel de a spune că „altundeva“ poate fi aci, sau că neobișnuitul se ivește în trecătoarele lucruri obișnuite. De altfel, puține gânduri sânt mai regretabile decât acela cum că „totul e trecător“. Firește că e trecător; dar întrebarea este cum trece: cu o împlinire, sau fără?

Dar atunci ce statut ontologic au lucrurile ce nu poartă infinitudinea în ele? Sânt neîmpliniri de ființă, trebuind totuși a fi înțelese în regim de ființă și ele; așa cum tot în regim de ființă, ca trecere posibilă a lucrului într-o limitație ce nu limitează, va trebui să fie înțeleasă și ființa celor ce au fost. Limitația ce nu limitează este, în neadevărul lumii, adevărul ființei.

Excurs despre limitația ce nu limitează

Deoarece categoria limitației ce nu limitează este centrală pentru desfășurarea gândurilor de aci, întrerupem o clipă expunerea pe puncte, spre a încerca să punem mai bine în relief categoria invocată.

Materia anorganică stă sub limitații: vreo sută de elemente de o natură anumită, din care se face probabil substanța întregii lumi. Viața stă și ea sub limitații: vreo douăzeci de aminoacizi, din care natura face aproape tot ce este substanță organică. Gândirea, la rân-dul ei, stă sub limitații: adevărurile ei, integrări ale altora anterioare, sânt integrabile ele însele și chiar își reclamă noi integrări.

În primele două exemple, limitația era ca și cantitativă, în ultimul, al „adevărurilor“, este calitativă. În fapt, limitația în cantitate (doar *atâtea* elemente) este una în calitate (doar cu *asemenea* elemente) și limitația, cum se va vedea îndată, este o categorie a calității, iar nu a cantității. De aceea, nu va fi vorba de „limitarea a ceva prin altceva“, de delimitație, nici de măsură în spațiu și în număr, cu atât mai puțin de „limită“ și problema limitelor, ca experiență spirituală a omului.

Limitația este privită aci funcțional, drept o categorie. Se numește într-adevăr categorie un predicat universal: ceva care poate fi spus despre orice. De pildă, unitatea este o categorie, ca și cauzalitatea, căci orice lucru este o

unitate şi oricare devine o cauză, în interdependenţa generală. La fel, totul este în limitaţie.

Dar categoriile îşi pot schimba funcţia, păstrându-şi numele: necesitatea este *una* pentru fatalist, alta pentru omul de ştiinţă; cauza însemna ceva în determinism, altceva după indeterminism.

Există limitaţii ce limitează şi limitaţii ce nu limitează. Dogma sau „adevărurile absolute“ sânt în fond limitaţii ce limitează. Adevărurile deschise, deci relative, ale cunoaşterii de astăzi sânt limitaţii ce nu limitează. Cunoaşterea în genere tinde să transforme limita-ţiile ce limitează (piatra aceasta, realul acesta) în sensuri şi legi, care sânt cel puţin limitaţii de *ordin superior.* Condiţia morală în-frânge răul, care întotdeauna a fost înţeles ca limitaţie, şi pune în loc binele, ca limitaţie ce nu limitează. Frumosul însuşi e o limitaţie în concret, dar una ce nu limitează. Toată cultura omului tinde să transforme limitaţiile ce limitează într-unele ce nu limitează.

Există însă vreun concept specific în acest sens?

El poate fi găsit: figurează în tabla categoriilor kantiene, sub numele de „limitaţie“ chiar. El însă nu a căpătat la Kant o semnificaţie plină şi nu s-a bucurat de o carieră deosebită, ci a rămas un fel de Cenuşăreasă printre categorii. Kant însuşi l-a introdus cu o anumită sfială, mulţi comentatori nici nu-i acordă drept de existenţă printre categorii, iar astăzi conceptul de limitaţie este ca şi uitat. Cum să-l pui alături de categoriile majore, de cauzalitate ori necesitate, de pildă? Şi totuşi vom spune: limitaţia nu e numai o categorie, este, poate, categoria categoriilor. Fără conceptul acesta, gândirea s-ar dovedit inoperantă, aşa cum realul fără limitaţii nu ar avea fiinţă.

*

Aşa cum se ştie, tabla kantiană a categoriilor este:

După cantitate
Unitate
Pluralitate
Totalitate

După calitate
Real (existenţă)
Negaţie (inexistenţă)
Limitaţie

După relaţie
Substanţă
Cauzalitate
Comunitate

După modalitate
Posibilitate
Realitate
Necesitate

Categoria limitaţiei apare, aşadar, ca ultima din grupa calităţii. Kant a dedus categoriile, ca unităţi pure, din funcţiile gândirii, pe care le exprimă judecăţile, funcţii înfăţişate limpede de tabla tradiţională a judecăţilor. Pentru categoriile calităţii, Kant ia ca bază judecăţile afirmative şi negative. Judecăţilor afirmative le va corespunde, ca unitate de gândire, categoria realului, adică afirmaţia de existenţă; celor negative le va corespunde categoria negaţiei, expresie de inexistenţă. Kant vede însă aci o lacună în tabloul tradiţional al judecăţilor: lipseşte un tip de judecată care în acelaşi timp să afirme şi să nege, în speţă să afirme o negaţie care nu desfiinţează. Asemenea judecăţi se rostesc, spune el, şi trebuie validate logic; sânt judecăţile cu predicat negativ, dar pozitive în fapt, de speţa: sufletul e nemuritor.† Ele trebuie numite Judecăţi infinite“, căci, aşa cum termenul de infinit este în aparenţă negativ, dar în fond numai pozitivitate, judecăţile acestea cu predicat negativ „nemuritor“ lasă loc unei infinităţi de determinări.

†S-ar putea da exemple mai puţin sublime: „E un netrebnic“; „Ideea aceasta e nefastă“.

S-a obiectat: Kant introduce doar dintr-o nevoie formală, de simetrie, judecăţile infinite, spre a obţine şi la calitate trei tipuri de judecăţi, ca peste tot. În judecăţile infinite ar fi vorba de o simplă negare a negaţiei (muritor, termen cu sens negativ, care e negat), iar logica formală ştie bine că negarea unei negaţii duce la o afirmaţie: suprimă o limită, desfiinţează o negaţie. Logica formală ar avea deci dreptate, se spune, atunci când rămâne la două tipuri de judecăţi de calitate, cele afirmative şi cele negative. La acestea, Kant răspunde cu anticipaţie, arătând că există o necesitate de gândire, de a

face o afirmaţie tocmai printr-o negaţie şi că abia aşa gândirea pune în lumină infinitatea de determinări, iar pentru o asemenea funcţie de gândire trebuie un tip de judecăţi specifice.

Oricum ar sta lucrurile cu judecata, ce reiese de aci pentru categorii? Reiese că trebuie gândită o a treia categorie, alături de real şi negaţie (sau de existenţă şi inexistenţă), o categorie care să exprime pozitivul negativului. Se ştie că Spinoza releva negativul pozitivului, spunând: *omnis determinatio est negatio.* Kant relevă ceva răsturnat: negaţia ce nu neagă, ci înfiinţează. El numeşte o asemenea categorie „limitaţie“, dar subînţelege că este o limitaţie ce nu limitează.

Ar exista, aşadar, limitaţii de tip obişnuit, limitaţii ce limitează, iar dincolo de ele Kant autorizează să se vorbească de limitaţii cu totul neobişnuite în aparenţă, contradictorii în termeni, încărcate de o specială tensiune în orice caz, limitaţii ce nu limitează. Şi el se opreşte aci.

Cum s-a întâmplat de câteva ori în istoria culturii, un concept, steril altădată, poate căpăta dintr-o dată sens plin. Să urmărim cariera limitaţiei pe diverse planuri.

1. Unde se iveşte nevoia de a introduce un concept atât de straniu? În reflexiunea asupra *calităţii.* De aci trebuie deci să înceapă tentativa de justificare a conceptului de limitaţie ce nu limitează. Afirmaţia şi negaţia, primele două momente ale calităţii, nu spun totul despre ea, spun chiar prea puţin: afirmaţia arată că o calitate poate însemna prezenţă, negaţia cum că poate fi şi privaţiune. Calitatea însă poartă în ea mai mult decât prezenţă ori absenţă, aduce pe lume ceva anumit, este deci mai complexă decât o arată faptul brut de a fi ori a nu fi. Orice calitate aduce un *qualis* al ei, adică un fel propriu de a fi, diferenţiindu-se prin aceasta nu doar drept calitate, ci şi printre calităţi. Limitarea ei într-o natură specifică îi este caracter definitoriu şi deci limitaţia trebuie să revină măcar uneia din categoriile calităţii, ca o notă a ei.

Tocmai de aceea calitatea poate fi cunoscută, nu doar înregistrată sensibil: ea are o măsură. Există, după ştiinţă, o „greutate specifică“ prin care elementele materiei se diferenţiază calitativ, aşadar o limitaţie: sau există o lege a „proporţiilor definite“, după cum există structuri, numere, forme constitutive, aproape cum spuneau pitagoreicii — limitaţii toate. Până şi în calităţile de ordin spiritual, ca frumosul şi binele, omul a căutat să identifice limitaţia: statuia lui Venus a fost măsurată spre a se vedea proporţiile juste ale frumosului, limitaţia lui, iar pentru Aristotel virtutea

este o măsură justă, o limitaţie între un exces în plus şi unul în minus. Se poate deci vorbi deopotrivă de o limitaţie de ordin cantitativ, care ar da calitatea, ca şi de o limitaţie calitativă propriu-zisă, faptul ireductibil de a fi aşa şi nu într-alt fel.

Dacă însă limitaţia este în natura calităţii, ea nu va fi suficientă ca atare spre a da socoteală de aceasta. Calitatea devine una adevărată şi bună abia *când se pierde,* cu specificul ei, în favoarea lucrului pe care-l exprimă. Într-un albastru trebuie să poţi vedea culoarea, nu albastrul ca atare, şi în culoare însuşi realul ce se manifestă. În proporţiile juste ale statuii lui Venus ţi se relevă armonia făpturii feminine, iar aci frumuseţea fiinţei umane şi, în definitiv, frumuseţea pur şi simplu. Nuanţa aîbastrului, ca şi proporţiile juste ale trupului feminin, reprezintă o limitaţie, dar una care poate să nu limiteze. Afrodita are ochii verzi — e o limitaţie. Dar este una în nelimitaţia frumuseţii.

Tot ce e fiinţă, la urma urmelor, are un fel de a fi şi se exprimă, ca atare, printr-o calitate. Cum poate calitatea să ascundă, sub li-mitaţia ei, adâncul din care purcede? Limitaţia ce doar limitează va fi tocmai dovada nedesăvârşirii, în cazul calităţii. Pe măsură ce este mai „bună“, calitatea devine mai expresivă pentru *altceva*, aşa încât, spre a vorbi corect, nu poţi spune decât: în măsura în care calitatea este, ea dispare. Prin ea se spun mai multe decât afirmă ea.

Abia deci în categoria a treia din tabla lui Kant, în categoria limitaţiei ce nu limitează, calitatea îşi arată natura ei adevărată. De altfel şi la cantitate se petreceau aşa lucrurile: abia a treia categorie (totalitatea, care este unitatea în pluralitate, după Kant) îi exprima natura; căci unitatea simplă nu e cantitate, cum nu ar fi nici pluralitatea simplă, neunificată. Singură sinteza dintre unitate şi pluralitate face cu adevărat cantitatea. La fel, sinteza dintre afirmaţie şi negaţie face calitatea. Despre un om spui că „are calităţi“ (în sensul de calităţi distincte şi izolate), doar atunci când acestea nu s-au contopit în unitatea lui de om adevărat, când aşadar nu-şi îndeplinesc funcţia lor de calităţi ale unui întreg uman. Abia în discreţia ei existenţială îşi capătă calitatea împlinirea. A devenit atunci o limitaţie ce nu limitează.

Categoria limitaţiei, prin urmare, nu numai că îşi justifică prezenţa în rândul categoriilor calităţii, dar se dovedeşte singura în măsură să transpună, pe registrul logic, ireductibilul aparent al calităţii. După ce a câştigat dreptul de a fi una dintre categorii, limitaţia ce nu limitează ridică, prin caracterul ei paradoxal şi prin tensiunea ei interioară, problema: cum

stă ea faţă de celelalte categorii? Ea nu pare a face parte din familia celorlalte, care sânt concepte bine cunoscute şi cu veche tradiţie în istoria gândirii. Solicitat astfel să întârzie asupra-i, cugetul constată că limitaţia este semnificativă mai mult decât pentru lumea calităţii, este chiar pentru categorii în general. Toate categoriile vor apărea, în felul lor, drept limitaţii ce nu limitează, iar în măsura în care această semnificaţie va fi definitorie pentru ele, modesta limitaţie de la început se va transforma într-o categorie a categoriilor.

2. Într-adevăr, ce înseamnă *categoriei* S-a spus că ea denumeşte conceptele cele mai generale folosite în gândire; dar calificarea aceasta vagă nu poate constitui o definiţie. Se extinde de altfel, în filozofia contemporană, denumirea de categorie peste tot felul de concepte de ordin mai general. Aristotel nu şi-a îngăduit să invoce decât zece categorii, chiar dacă nu le justifică logic numărul; Kant — douăsprezece, riguros deduse de rândul acesta: Categoria nu poate denumi decât ceva precis: un *predicat* universal. Şi aşa este limitaţia.

Dar tocmai prin limitaţie înţelegi mai bine celelalte categorii, într-adevăr, orice concept are limitaţia conţinutului său, şi chiar dacă are infinit de multe aplicaţii, nu poate fi predicat universal. Conceptul de cal cuprinde caii prezenţi, trecuţi, viitori, caii reali şi imaginari, ai lui Ahile, ca şi cei de pe pereţi, deci oricât de mulţi şi variaţi, totuşi limitaţi calitativ într-un fel. (Nu poţi denumi cal decât caii.) Limitaţia calului îi limitează şi „infinitatea“; poate fi infinitate cantitativ, dar nu e nelimitaţie, care este calitativă. Chiar dacă treci de la conceptele reale la cele abstracte şi convenţionale — care mai degrabă ar trebui denumite noţiuni decât concepte —, încă dai peste o „infinitate“ în limitaţie. Noţiunea de bunăvoinţă, de pildă, sau cea de divizibilitate au o deschidere infinită şi totodată în limitaţie. În sensul acesta se poate spune că orice concept reprezintă, printr-o unitate de gândire, o limitaţie ce limitează.

Şi totuşi există printre concepte câteva a căror limitaţie nu le limitează capacitatea de a fi predicate: sânt tocmai categoriile, deşi limitate prin conţinutul lor, ca orice concept. Faţă de conceptul de cal ori de divizibilitate, unitatea, de exemplu, nu are doar o generalitate mai mare, ci o predicabilitate mai mare. Nu se poate spune despre orice că este cal sau că e divizibil, dar se poate spune că este o unitate; chiar despre pluralitate şi diversitate se va putea spune aşa. Atunci categoriile se pot defini şi

recunoaşte în chip sigur: sânt *numai acele concepte a căror limitaţie de predicare nu limitează.*

(Rămân aci nedezlegate, firește, marile probleme suscitate de categorii: de ce natură sânt unităţile acestea de gândire care, fără a fi concepte ale realului, nu sânt nici abstracte sau convenţionale; cum poate fi concepută o „deducţie“ a lor şi câte anume sânt, dacă nu cumva tabloul lor este deschis. Se capătă totuşi un criteriu definitoriu pentru ele, iar categoria „limitaţiei“, care îl dă, poate fi privită, în acest sens, drept categoria care face cu putinţă categoriile.)

3. Iată deci o a doua funcţie pe care o îndeplinește limitaţia ce nu limitează şi, cu aceasta, o intrare a ei în zonele superioare ale logicului. Aci începe presimţirea *dialectului*, iar limitaţia va avea ceva de spus asupra-i. În tabla categoriilor chiar, după cum se ştie, îşi are obârşia dialectică modernă, spre deosebire de cea antică, născută sub sugestia dialogului viu. Categoriile au intrat în mişcare încă din interpretarea dată lor de Kant, s-au înlănţuit câte trei şi au generat procesualitatea aceea, care, cu Fichte şi apoi cu Hegel, a venit să pună totul în fluiditate. Dar fluiditate nu înseamnă aci diso-luţie a gândirii şi a termenilor ei. Dimpotrivă, tocmai mişcarea dialectică reuşeşte să pună în relief termenii de gândire, deosebiţi cu ultima claritate prin contradicţia în care stau, sau deopotrivă nu stau. De fiecare dată, gândirea crede a se putea opri la termenii obţinuţi în chip atât de definit; i se pare firesc să încheie şi să rămână în limitele adevărului cucerit. (Dialectica nu reprezintă un exerciţiu întreprins de bună voie, o înşiruire ordonată de gânduri, urmărită pentru ea însăşi. Contradicţia este o surpriză pentru cuget, luând chipul unei dezbinări a gândirii cu ea însăşi.) Fiecare termen tinde să se încleştеze şi să se fixeze, în cazul gândirii — aşa cum se încleştează şi în ordinea realului — în limitaţia sa. Ce se întâmplă că este scos de aci? Se întâmplă că îşi produce singur contradictoriul şi deci depăşirea. Se numeşte dialectică transformarea, în simplu „moment“, a unui capăt de drum, şi, în limitaţie ce nu limitează, a unei limitaţii ce tindea să limiteze.

Fără un concept adâncit al limitaţiei, dialectica nu are înţeles şi nu ar putea ieşi din condiţia de scandal al raţiunii. Totuşi cugetul nu înţelege să renunţe la limitaţia închisă, în chip obişnuit, şi de aceea filozofia modernă a simţit nevoia să deosebească între raţiune şi intelect, ultimul fiind raţiunea ce limitează, ce desparte şi fixează, înregistrând devenitul, prima fiind raţiunea propriu-zisă, care uneşte, desfăşoară şi surprinde devenirea. O

asemenea raţiune se trezeşte târziu la viaţă, în seara gândului, ca o expresie de maturitate şi luciditate. Ea arată că ceea ce părea definitiv era, în realitate, provizoriu chiar pe plan logic.

Când citeşti pe Platon sau pe Hegel ai, cu fiecare întemeiere, sentimentul că se poate conclude: dar pagina următoare va veni să infirme adevărul obţinut. Atunci era un neadevăr? Nu, aşa ceva poate spune doar intelectul, în care operează orbeşte terţul exclus: ori e adevăr, ori nu e adevăr. Raţiunea nu spune că era un neadevăr, ci doar că era un moment al adevărului. Dar momentul se încarcă de toată bogăţia unei limitaţii ce poartă în ea nelimitarea. (Cât de puţin spune, de pildă, ideea de familie, în limitaţia ei obişnuită ce limitează, faţă de limitaţia ce nu limitează, pe care i-o dezvăluie procesul dialectic, în capitolul despre bărbat şi femeie, sau cel despre Antigona, al *Fenomenologiei* lui Hegel!)

4. Dacă termenii dialectici nu pot fi înţeleşi pe deplin decât ca limitaţii ce nu limitează, înseamnă că ni se dezvăluie, o dată cu această categorie, ceva din *actul de a gândi.* Şi, într-adevăr, dincolo de dialectică sau înainte de organizarea într-o desfăşurare dialectică, gândirea îşi întreprinde exerciţiul ei sub aceeaşi schemă, în fond. Ce faci când gândeşti decât să ridici limitaţiile, în lucruri, trimiţân-du-le pe acestea la legi, care sânt, firește, limitaţii şi ele, dar mai deschise? Începem a gândi sub o mirare întotdeauna, dar mirarea este de a vedea căzând masca lucrurilor şi de a întrezări celălalt chip în ele. „Asta era deci altceva“ — e începutul meditaţie. Pe plan logic, lucrul va însemna: înţelegerea individualului prin general, trecerea de la condiţia de fapt la lege. Dintr-o dată graniţele se deschid şi câmpul infinitei căutări îţi apare înainte. Pentru cel care nu gândeşte, graniţele stărilor de faptânseamnă bariere de netrecut, adevărate limitaţii ce doar limitează. Pentru cel care gândeşte, ele sânt limitaţii încă, dar deschise. Iar gândirea vine să le dea, cu funcţia cea nouă, un plus de îndreptăţire, şi nu o dezminţire ca limitaţii, cum s-ar părea.

Este, într-adevăr, total neîndreptăţită acuzaţia ce se aduce deseori, cum că adâncirea în gândire, adică în substanţa generalului, ar duce la părăsirea individualului, a stărilor de fapt şi a limitelor prin care se definesc lucrurile. Aşa face doar gândirea necoaptă. Cea matură, departe de a aluneca peste realităţi, îşi trage puterile din ele. Schiller făcea observaţia că, pe măsură ce îmbătrâneşti, te interesează mai mult faptele decât teoriile. Dar de ce te interesează mai mult faptele? Tocmai pentru că sânt mai încărcate de teorie decât teoriile pure şi simple. Ceea ce ţi-a adus maturizarea a fost capacitatea

de a vedea generalul încorporat, în locul celui plutind, ca duhul peste ape, de la începuturi. Și nu numai că individualul a devenit o mărturie pentru general, încorporându-l, dar el reprezintă o sută de noi generalizări și teoretizări posibile. Teoretizezi mai mult cu faptele decât cu teoriile, de la un moment dat. O teorie nu spune decât ce spune, pe când un fapt poate iradia, cu virtualitățile lui, pe o arie teoretică nespus mai întinsă.

De aceea, de îndată ce gândirea a învățat să citească în Cartea faptelor, ea lasă deoparte celelalte cărți, așa cum făcea Descartes, preferind să citească, spunea el, în cartea sinelui și a naturii. Nici el însă, dar mai ales lumea modernă toată, care părăsea ca și el cărțile scolasticii în favoarea experienței, n-au părăsit totdeauna teoria și generalitatea. Dimpotrivă, natura, experiența și pământescul din om purtau gândirea modernă către nelimitatul ideii, în timp ce cărțile „ideii“ îngropau gândirea în câte una singură, dacă nu o vidau de idee chiar. La rândul ei, gândirea singură face dreptate faptelor. În limitație se arată puterea de gândire și în slujba realului se rându-iește întreg posibilul acesteia. Evaziunea din real se dovedește vinovată *față de gândire,* înainte de a fi față de real.

5. Este firesc astfel să trecem de la actul de a gândi la *cultură*, în sensul ei de „îngrijire“, modelare, apoi de cunoaștere, și să vedem cum se ivește un nou fel de a pune în joc limitația ce nu limitează. Cultura are în ea ceva paradoxal, cu încercarea ei de a modela și da universalitate câte unei făpturi *istorice,* nedezlipite de particularul ei. Dar cultura îi arată fața generală. Astfel, orice subiect de cultură, om sau comunitate se lasă educat prin intermediul unei limbi: dar limba, cu spiritul ei, cu structura ei și posibilitățile ei lexicale, reprezintă o îngrădire, care poate lesne să se transforme într-o limitație ce limitează. Subiectul de cultură, pe de altă parte, aparține unei lumi determinate, precum și unui ceas istoric anumit, cu tradiția, moravurile, profilul lor spiritual. În plus, ca ființe vii comunitatea sau insul își au complexul de înclinări și rezistențe proprii. Din toate aceste limitații, fără a strivi nimic în ele, ci mai degrabă potențându-le, cultura înțelege să obțină universalul, modelând în timp oameni, ca și în afară de timp, sau ridicând exemplarele umane și comunitățile până la marile confruntări în sânul umanului.

Dacă te apleci acum asupra formelor particulare pe care le adoptă cultura, nu te poți împiedica să fii izbit de dublul caracter al fiecăreia din ele, sau dublul cult, atât al limitației cât și al nelimitării. Astfel arta, pe de o parte, îți pune în față realuri de tot soiul, uneori dintre cele mai umile, iar în

epoca modernă din ce în ce mai umile (subiectele picturii, temele muzicii, destinele umane din literatură sânt parcă într-adins alese să afirme primatul realului, al oricăruia, asupra idealizărilor); pe de altă parte însă, într-un asemenea real, de puținătatea căruia și realitatea s-ar rușina, artistul contemplă și te face să contempli esența.

Cât despre știință, ea reprezintă, fără nici o dezmințire, o adevărată școală a umilității de gândire, atât în sensul că disciplinează gândirea, cât și prin faptul că își alege drept obiect de cercetare realul, oricare. Știința modernă n-a început, ca tratatele antice despre natură, cu cerurile și marile „principii originare“ ale lucrurilor, ci cu piatra care cade (Galileu), sau cu picătura de noroi ce se desprinde de pe o roată în mers. Întrebarea provocatoare a lui Platon, dacă există o Idee a firului de păr sau una a noroiului, a primit un răspuns cuprinzător, organizat și semnificativ abia în ultimele veacuri, întreaga știință s-a dezvoltat în jurul imediatului, în interesul imediatului adesea.

Dar orizontul ei nu era cel al imediatului. Nu numai că piatra ori mărul care cad au dus la legea gravitației universale, sau picătura de noroi ce se desprinde, la problema tangentelor, așadar nu numai că imediatul a dus la depărtat, dar dintru început nevoia de cunoaștere a lucrurilor din orizontul înconjurător aducea după ea teoreticul, cu nelimitația lui. Cunoști științific, adică identifici, în li-mitația unor fapte, nelimitatul sau limitația mai largă a unei legi. Poți greși, în limbajul de cunoaștere pe care-l folosești, asupra naturii adevărate a legii, dar nu greșești cu privire la orizontul lărgit în care pătrunzi.

La capătul ei, câte o perioadă istorică de creație culturală și științifică își supraviețuiește pe două planuri: prin valori muzeale și prin valori de civilizație. De o parte, stau expuse privirilor oricui creațiile de preț ale trecutului, devenite cu timpul simple piese de muzeu ce nu mai fertilizează, adevărate limitații care limitează la împlinirea lor trecută; de altă parte, stau acumulate produsele civilizației. Nu sânt mai ales valorile civilizației limitații ce doar limitează?

6. Cu *civilizația materială* s-ar părea că nu se mai poate vorbi de limitație ce nu limitează. Am văzut funcția necesară a categoriei acesteia în toată varietatea ei: cu justificarea ultimă a calității, a categorialului, a dialecticului, cu actul de a gândi, ca și cu cultura în general. Dar cu civilizația? Acum te-ai întors de la valori ideale la lucruri, la limitații; iubești limitatul pentru el însuși, nu pentru ceva mai adânc din el. Nici nu

mai *poți* vedea ceva adânc, ni se spune: civilizația (după un Spengler, și nu numai el) ar fi cu adevărat capătul unei perioade istorice creatoare, un sfârșit de cultură. S-a stins ideea care însufleţise lumea ta și o făcuse creatoare pe toate planurile; s-a ajuns la cunoștințe exacte și seci, care se traduc în valori de civilizație utilitare.

Orice s-ar înțelege prin civilizație materială, fie că se înțeleg bunurile ca atare, fie spiritul în care sânt folosite este limpede că incriminarea ei poartă asupra limitației ce limitează, în sânul ei. Pentru o bună parte din gândirea indiană, materia este răul; prin ea se împiedică refacerea unității lumii, de vreme ce materia aduce și menține individuația. Tehnicile spirituale practicate de om vor trebui atunci să domine și să anuleze efectele naturii lui trupești, așa cum întreaga orientare spirituală a omului va trebui să-l ducă la detașare de valori materiale și chiar de acțiune în sânul lumii.

Dar totul, în viziunea aceasta, izvorăște din considerarea materiei drept limitație și principiu al limitării. Dacă însă materia este privită ca o limitație ce nu limitează? Atunci întreg tabloul va fi altul — și acesta este, sau ar putea fi, cazul pentru experiența de viață și gândire a omului european.

Satisfacția doar în imediat, cu limitarea ei la valorificarea utilitară a mijloacelor materiale, este vinovată în primul rând față de aceste mijloace, a căror nelimitație n-o vede și n-p favorizează. Omul european, în versiunea sa bună, încearcă să intre în alianță cu mijloacele materiale, respectiv cu mașina, spre a-și *spori* omenescul, nicidecum spre a-l trimite la limitație. Așa cum omul antic vedea uneori ca posibilă împlântarea omului în animalitate (centaurul, sfinxul), drept un mijloc de suplimentare a umanului, iar nu drept o scădere a lui, la fel omul civilizației materiale visează să aducă un spor condiției umane, prin alianța cu instrumente și analizori artificiali tot mai rafinați.

Cândva asemenea organe artificiale și analizori ar putea să intre în alianță atât de intimă cu omul, încât să se vorbească de împlântarea lui în mașinitate ca de antica împlântare în animalitae. Civilizația materială se va fi dovedit astfel capabilă să pună în joc limitații ce nu limitează.

7. De altfel, ce este omul subiect al civilizației dacă nu limitația ce nu limitează prin excelență? Cu el se poate încheia efectiv descrierea carierei pe care o face, printre concepte și realități, strania categorie a limitației. Toate exemplele de mai sus erau, în fapt, gânduri-le și experiențele omului, ființa prin care nelimitatul materiei se deschide unor noi nelimitări. Încă de la ființa lui trupească apare nelimitarea în limitație: făptură ca și celelalte

superior organizate, omul dezvoltă un sistem nervos central a cărui traiectorie iese, s-a spus, de pe linia evoluţiei şi trece pe aceea a autoevoluţiei; aşa cum, legat prin toate fibrele sale de pământ, el îşi rezervă dreptul cine ştie căror recalificări în cosmos. Dacă uneori pare nesigur şi îngrijorat, în contrast cu masiva siguranţă a restului firii, el dezvoltă *conştiinţa*, ştiinţa lucrurilor absente şi depărtate, prototip al limitaţiei ce nu limitează. Devine lucid, aşadar capătă un alt văz, în mijlocul orbirii generale, ba îşi dezvoltă încă mai mult decât văzul, raţiunea — organ al nelimitaţiei — prin care îşi face străvezii lucrurile. Totul vine să-l consacre drept fiinţa cu orizont, acel orizont care, prin conturul lui mişcător, oferă schema ideală pentru limitaţia ce nu limitează.

Astfel înzestrat cu limitaţia cea bună, omul porneşte în largul existenţei, unde îl pândeşte, sub toate formele, limitaţia cea rea. Se numesc nevoi ale omului limitaţiile ce limitează, iar libertăţi cele ce nu limitează. Munca îi apare omului drept blestem, când e săvârşită exclusiv sub prima ipostază; îi devine binefacere şi sens de viaţă, când se înfăptuieşte sub a doua. Toate se distribuie, la om, în câte două: el trăieşte în două feluri de timp, unul care macină, altul care edifică; are două experienţe ale infinităţii, interminabilul ei şi plinătatea ei; două feluri de răgaz, două feluri de a învăţa — unul care-ţi încarcă mintea, altul care ţi-o descarcă, s-a spus; două feluri de a îmbătrâni şi sfârşi, două tipuri de înfrângere; două supuneri, una care striveşte, alta care confirmă. Cu omul se poate astfel vedea cât adevăr concret este într-o categorie abstractă. Un acelaşi conţinut de viaţă, omul îl poate semnifica după o limitaţie ori alta. Eşti aci, eşti acum, eşti aşa — limitaţii. Întotdeauna te afli prins în ele oricare ar fi strălucirea aşezării tale, poţi resimţi dureros, ca o îngrădire ireparabilă, condiţia de fiinţă limitată, sau, dimpotrivă, poţi vedea în orice aşezare toate promisiunile. Marea poezie a fost adesea expresia tristeţii umane în faţa limitaţiei ce limitează, dar nu numai marea poezie, ci şi nebunia câtorva privilegiaţi. Neputinţa de a fi altceva, altundeva, dezesperă. Shakespeare descrie pe fiul lui Henric al IV-lea, viitor rege el însuşi, care nu-şi mai acceptă limitaţia princiară şi se face hoţ de drumul mare, spre a vedea cum este în altă condiţie umană. Alteori, limitaţia n-o resimte cel ce o trăieşte decât în clipa când îi este dezvăluită de către ceilalţi. Un nobil cere sfaturi lui Rousseau. Acesta îşi începe scrisoarea de răspuns spunând: *Si j’avais le malheur d’etre né prince…;* ceea ce, înainte de a fi o impertinenţă, exprimă tulburătorul

adevăr că o categorie umană care s-a complăcut să trăiască într-o limitaţie ce limitează nu mai poate avea acces la nelimitatul omenescului.

Există, în sfârşit, un ideal în care culminează exerciţiul categoriei de limitaţie în sânul experienţei umane. Este idealul de libertate. Libertatea pare drept exigenţa unei totale lipse de limitaţie, dar ea însăşi vine să aducă nesfârşite limitaţii, când nu şi-a obţinut maturitatea. Sub chipul libertăţii de a poseda a fost un nesfârşit izvor de limitaţii şi mutilări. Sub chipul libertăţii de a fi, ea e nelimitaţia oarbă, nestăpânită. Poate singură libertatea de a face are în ea şi măsura şi nemăsuratul. Iar sub chipul creaţiei, ea e ultima limitaţie ce nu limitează a omului.

16. FIINŢA DIN LUCRURI CA EXPRESIE A GENERALITĂŢII

Cine caută fiinţa în lucruri găseşte aşadar: temporalitate, spa-ţialitate, câmp. Dacă te întrebi care este fiinţa unui arbore, ceea ce apare drept definitoriu pentru ea este îmbinarea, într-un câmp, a unei temporalităţi cu o spaţialitate. Dar aşa fiind, este fiinţa unui arbore? Sau este a *arborelui?*

Înregistrarea felului cum apare fiinţa va fi, întâi, a unui aspect de *generalitate* din natura ei. Oricât s-ar fi ivit temporalitatea, spaţialitatea şi câmpul dintr-o închidere ce se deschide anumită, fiinţa (sau gândul fiinţei) o arată pe aceasta drept „altceva“. Fiecare lucru apare drept altceva, când îl gândeşte ca „fiind“. Şi el nu este altceva extensiv, în sensul că reprezintă o realitate între realităţi (un arbore între arbori), ci apare ca altceva în el însuşi. Este în el ceva mai adânc decât el. De îndată ce s-a constituit ca atare, un lucru este mai mult decât arată.

*

Faptul că un lucru poate fi altceva îl ştie în felul ei — spunea Hegel — întreaga natură vie, dovedindu-l atunci când practică alo-trofia, când adică se hrăneşte cu alte lucruri. Gân di torul afirma, astfel (în *Enciclopedie,* partea I, paragraful 131), în legătură cu esenţa, că lumea este aparenţă nu numai pentru conştiinţă, ci în ea însăşi. Iar el adăuga: „Am pieri de foame, trupeşte şi spiritual, dacă lucrurile n-ar fi aparenţă“. Dacă un fruct ar fi efectiv doar ceea ce arată şi nu o sevă hrănitoare concentrată în aparenţa fructului, atunci cum ne-am hrăni cu el? Iar gândul lui Hegel pune dintr-o dată în altă lumină lucrurile reale, alăturându-le celor spirituale. Căci lumea

spiritului este tocmai cea în care toate devin altceva; altminteri am muri de foame spirituală, cum spune Hegel.

Dar lucrul este altceva *în* și prin ființa sa. Sub limitațiile tempo-ralității, spațialității și câmpului, un lucru a prins ființă. Iar pentru că s-a întruchipat, el are chip, *eidos.* Aristotel spunea că *eidos*-ul este distinct de materia lucrului și că acesta din urmă *este* doar în clipa în care *eidos*-ul se implântă în materie, când o in-formează, îi dă o formă. Dar lucrul își face forma singur, când a prins ființă ca lucru. Are o lege și este în legea lui. Expresia românească „a fi în legea lui" vrea să spună despre lucru cum că, fiind ceea ce apare, el este totuși altceva, sau că este prin altceva, prin legea lui. Legea îl leagă; dar ca orice lege este și dezlegare, generalitate, fiind mai cuprinzătoare decât lucrul.

Astfel, pentru că a prins să fie, lucrul a căpătat o *identitate.* Dar ce este identitatea decât generalitatea proprie? În distensiunea necurmată a închiderii ce se deschide și în varietatea acumulărilor aduse în câmpul ei de pulsațiile temporale și cele spațiale, statutul atins de lucru spre a fi ce este se păstrează, oricât îmbogățit. Identitatea reduce la generalitatea ei situațiile particulare ale lucrului care a prins ființă. Firește că, într-un sens, identitatea este o limitație, căci dă un statut specific lucrului; dar este o limitație care nu limitează. Ea educă lucrul, îl e-ducă, scoțându-l din el și făcându-l sau lăsându-l să se prefacă oricât, pentru că îl ține sub controlul ei. Ceea ce este stă sub școala generalității proprii, reprezentate de identitate.

Însă nu numai identitatea reprezintă aspectul de generalitate, în lucrul care a prins ființă, ci și *înlănțuirea.* Ceea ce este poate părea un simplu ansamblu de întâmplări; în fond însă este un sistem de legături. Ce anume este un lucru se citește în desfășurarea legată a temporalității lui, în desfășurarea și înfășurarea, deopotrivă legate, ale spațialității lui, ca și în liniile de forță ale câmpului ce s-a creat astfel. Din nou ceva de ordin general, ca un sistem de legături de astă dată, apare ca mai adânc în lucru decât ceea ce arată el a fi. Ceea ce se află în dezlegare nu *este;* dar orice sistem de legături are o idealitate în el.

Idealitatea ființei în realitatea lucrului este chiar mai mult decât un sistem de legături: este o *organizație,* care face cu adevărat ca lucrul să fie lucru. Ca și curba întâmplătoare din traiectoriile realului sau curba trasată de mâna omului, care și ea are, oricum ar fi, o ecuație — cum spunea Leibniz — la fel orice lucru care a prins ființă trebuie să aibă undeva o ecuație de câmp. Nu i se poate reda matematic, dar în perspectiva ființei ea

are o expresie, ce vine, cu generalitatea ei, să întregească celelalte două aspecte de generalitate în lucrul real.

A vedea că lucrul *este* înseamnă deci — în primul rând — a surprinde identitatea, înlănțuirea și organizația lui, iar acestea laolaltă dau aspectul de generalitate din ființa lucrurilor, reprezentând, înaintea oricărei alteia, generalitatea lui *internă*. Într-o primă înțelegere mai adâncită, așadar, a lucrului, ființa lui este definită prin generalitatea proprie, ea destrămându-se prin moarte într-o generalitate inferioară (a plantei, de pildă, într-a mineralului), când nu este asimilată de o generalitate superioară (a plantei de a animalului).

Generalitatea internă reprezintă, atunci, un moment ontologic. Să numim orice generalitate ontologică „general“ pur și simplu. Mulți gânditori au refuzat să accepte prezența și acțiunea generalului în lume, sub cuvânt că nu există decât ce se vede, respectiv ce se înregistrează cu simțurile. Anticii în schimb spuneau că totuși specia, care denumea la ei un general, se vede (așa cum se vede că o făptură e cal, că ține de specia cal). S-ar putea spune mai mult, că și genul se vede (văd ceva însuflețit și spun că este animal, chiar dacă nu-i identific specia). Dar, admițând că genul și nici măcar specia — care aci sânt generaîuri ontologice, iar nicidecum logice — nu s-ar vedea, așa cum nu se vede cu ochiul obișnuit spiritul unei limbi sau cel al unui popor, încă nu se poate tăgădui acțiunea lor în lumea celor văzute. Numai că acțiunea lor este în cadrul *ființei* din lucruri și nu ca generaîuri autonome.

Nevăzute cum sânt și inerte cum par, generalurile acestea sânt de fapt un principiu de viață al lumii. Dar înainte de a ne ridica, prin ele, la realități mai vaste, față de care lucrurile, deosebite între ele, nu se deosebesc (cum nu se deosebește de viață o făptură vie), să ne întoarcem la generalitatea internă a lucrurilor fiecare în parte, care, de asemenea, este principiu de viață al ființei lor. E ca și cum, platonician, fiecare lucru ar fi prin Ideea lui, și la această treaptă numai a lui. Fiecare lucru cu legea *lui*, spune de mult limba noastră, înainte ca un gânditor ca Georg Simmel să vorbească despre *das individuelle Gesetz.*

Oricine, chiar nominaliștii, acceptă generalul abstract, cel logic, dar nu oricine îl acceptă pe cel cu sens ontologic, cum nu acceptă ideea de generalitate proprie. Dacă putem vorbi de perioade filozofice ale culturii, cum vorbim astăzi de una științifică — și în câte-va momente ale istoriei, perioade filozofice au părut că există, cu Platon de pildă, sau cu Hegel — atunci cultura ar ridica la Idee, la spirit obiectiv, adică la concretul lărgit al

generalului. Oricum ar fi însă, chiar ştiinţifică numai, cultura ridică la general. Nimic nu rămâne aşa cum este, din perspectiva generalurilor, abstracte sau concrete, pe care le identifică cultura. Firul de praf nu cade la întâm-plare pe un perete: electricitatea negativă a unuia şi cea pozitivă a celuilalt fac posibilă atracţia. Natura este o neîncetată confruntare de „generaluri“: sevele, fluizii, energiile activează tot ce este, la fel ca formele, structurile, codurile, populând lumea cu aparenţe de realitate, ce se rezolvă în generalitatea lor. Iar cu omul generalurile sânt atât de active, încât s-a putut spune că el aşază lumea „pe cap“.

Omul vrea în chip conştient să pună fiinţa pe lume, dar nu are răbdarea şi supleţea fiinţei, de-a nu introduce direct în materia realului generalul, ci de a-l lăsa să se constituie singur. Cel puţin ca *homo tehnicus* pentru lucruri şi ca *homo politicus* pentru semeni, omul şi-a luat răspunderea şi libertatea să întreprindă manevrarea generalului. Dar făcând astfel, el a pus pe lume de prea multe ori, în societate, nefiinţă istorică în loc de fiinţă, iar cu produsele sale tehnice, unde de asemenea el încorporează direct abstractul, riscă să aducă nefiinţă, ba chiar o nefiinţă agresivă. În fond, tocmai celor care pretind că nu identifică nicăieri generalurile — cum sânt empiriştii şi nominaliştii — li se poate imputa că, invocând drept real singur individualul, nu au de a face, în fapt, decât cu cea mai proastă speţă de generaluri, anume generalurile goale.

Dar, de orice natură ar fi generalul, chiar de ordinul generalităţii *interne* care este acum în joc, el nu are subzistenţă proprie şi nu e decât *un* aspect al fiinţei. Nu este bine, pentru fiinţă, ca generalul să rămână singur. De la început, generalul nu se dovedea apt să redea singur fiinţa lumii. Căci dacă este un înţeles în legenda biblică după care creatorul a văzut că omul-bărbat era bun, în felul lui, dar că „nu este bine ca omul să rămână singur“, atunci ar putea fi înţelesul acesta ontologic al omului (care, ca om-bărbat, poartă în el mai degrabă o natură generală abstractă) de a trebui să-şi asocieze generalul concret al naturii feminine, aşadar ceva care să fie mai apropiat de individual şi individuaţie. Calea către fiinţă o deschide generalul. Dar el singur nu dă fiinţa.

17. FIINŢA DIN LUCRURI CA EXPRESIE A INDIVIDUALITĂŢII

Generalul singur nu dă fiinţa lucrului, în sensul fiinţei anumite; el nu arată ce este aci, acum şi aşa. Dar aceleaşi distensiuni ale închiderii ce se

deschide, temporalitatea, spaţialitatea şi câmpul, care ofereau aspectul de generalitate al fiinţei în lucruri, cu identitatea şi organizaţia acestora, vor da şi aspectul de individualitate, în definitiv, dacă spaţiul şi timpul, cele generale, au putut fi socotite „principii ale individuaţiei“, ele dând, în acelaşi timp cu generalitatea lor, pe *hic et nunc,* cu atât mai mult spaţialitatea şi temporalitatea concrete vor arăta ce este aci şi acum, după cum câmpul va da pe: aşa. Uniunea de contrarii din sânul temporalităţii şi spaţialită-ţii, în speţă uniunea dintre general şi individual - sugerate poate mai bine decât orice de cuvântul românesc „sinea“, care se poate referi şi la sinea lumii întregi şi la sinea fiecărui lucru — exprimă tensiunea internă a ideii de fiinţă.

Că generalul singur nu ar putea da măsura deplină a fiinţei şi nici măcar chipul ei *(eidos*-ul, forma substanţială aristotelică), o arată cele două mari şcoli ale generalului, matematicile pentru generalul abstract şi religia pentru generalul concret.

În puritatea lui, cum apare în matematici, generalul nu face nici o trimitere spre fiinţă, iar în matematicile moderne nici nu se mai pleacă de la vreo intuiţie în real, care să fie transformată în „axiomă“. Totul este simbol sau structură abstractă, relaţie sau sistem formal, lipsit de orice substanţialitate. Singurele aluzii la fiinţă apar, în matematici, în termeni de nefiinţă, ca „punctul de acumulare“, de pildă, ce are în vecinătatea lui o infinitate de puncte, dar el însuşi nu există ca atare, sau ca numărul iraţional menţionat mai sus, care o simplă „tăietură“ fiind, organizează totuşi continuul numeric. Nu cumva îl organizează ridicându-i neîncetat limitele? Atunci „fiinţa“ matematică ar putea fi, pe acest plan, continuul numeric, care însă nu mai poate fi privit ca o generalitate abstractă, ci este mai degrabă ceva individual, aşa cum „toţi oamenii la un loc“ sau „universul vorbirii“ reprezintă deopotrivă ceva individual. Chiar în matematici sau în logică, aşadar, acea generalitate care s-ar apropia de fiinţă s-ar împleti totodată cu un sens individual.

Dar în orice caz aşa se întâmplă cu generalitatea pură şi simplă în religii: divinul îşi conferă o învestire ontologică abia când se individualizează. Şi nu numai divinul suprem, ci orice treaptă de divin stă sub exigenţa individualizării. Pentru lumea îngerilor, de pildă, s-a conceput, în disperare de cauză, că ei sânt *fiecare* o specie\ spre a nu se vorbi de „cete“ îngereşti. Aşadar îngerii sânt sau neindividualizaţi şi nu au fiinţă decât prin clasa lor, sau sânt atât de individualizaţi, încât devin exemplare unice. Cât despre

rest, adică lumea toată, ea nu are „ființă adevărată“ în ea însăși, după viziunea religioasă.

În viziunea, cosmică și nereligioasă, dar tot axată pe general, a *Luceafărului* eminescian, ceea ce apare izbitor nu este retragerea generalului față de real (retragerea sa pare chiar o înfrângere și o revenire la condiția de a fi „nemuritor și rece“), ci dorința lui de a căpăta o individualizare. Dacă poemul este înțeles în opoziția frustă dintre nemuritor și muritor, atunci el ar fi platitudinea însăși. Dar interpretat ca ieșire a generalului din nediferențierea și nelimitația „nemuririi“, ca năzuință către individuație și limitație (iar Demiurgul va ști să arate Luceafărului că intrarea în limitație este posibilă pentru un general, dar într-o limitație care nu limitează, cum sânt cele câteva pe care i le enumera), poemul devine unul al angajării și nu al detașării, așa cum este unul al ființei cu individuație cu tot, iar nu al veșniciei reci, de care are parte generalul lăsat singur. „în cercul vostru strimt“, cum spune Luceafărul, ar vroi să intre și el; iar dacă ar putea-o face, atunci „*norocul* vă petrece“ ar cădea, înlocuit fiind cu o formă de necesitate ce ar lărgi cercul. Prin coborârea generalului într-un individual potrivit, *ființa s-ar împlini.* Dar legenda era a neîmplinirii, și poetul a redat-o ca atare.

Din perspectiva ființei deci „nu este bine ca generalul să rămî-nă singur“. El reprezintă doar o față a ființei, cea care poate ridica limitațiile. De aceea, generalul este bun atunci când aduce nelimitația *cu* limitații cu tot. Limitațiile pe care le suprimă generalul sânt doar cele ce fixează, nicidecum cele ce definesc. Și de fapt abia după ce generalul s-a manifestat, individualul își află adevăratele sale limitații: sânt cele pe care și le poate pune *dinăuntru* și pe care nu le mai încearcă drept interdicții, ci drept împliniri. În prezența generalului, care părea să-l desființeze, individualul își poate da acum contururi sigure. El aduce configurări și întruchipări nu numai pentru sine, de altfel, ci și pentru un genera] care, la rândul lui, ar risca să se piardă în fluiditatea și vaporozitatea proprie. În definitiv, el, individualul, este cel care salvează generalul de destrămarea proprie. Căci destrămarea aparentă pe care o aduce acesta individualului, ridicându-i orice limitații, se întoarce împotriva-i. Ființa nu se pierde în evanescența generalului numai datorită individualului care readuce la limitație.

Individualul este apolinic, iar ființa are un aspect apolinic și ea. Apolinicul era, spre a folosi limbajul nietzscheean, cel care salva și dionisiacul, căci abia prin cel dintâi corul cel orb devine tragedie luminată.

Opoziţia dintre apolinic şi dionisiac are în ea înţelesul bun al unei contradicţii care nu este şi blocare; unul dintre termeni (cel puţin la greci) trebuie să ia întâietate. Este unul din triumfurile pământescului, dar şi ale apolinicului asupra cerului şi a dionisiacului, acesta de a pune la dispoziţie individualul. Lumea omului iese din beţia generalului, ca tragedia din delirul bahic, prin virtutea individualului de a pune neîncetat măsură nelimitaţiilor generalului. Cât despre pretenţia modernilor, după Spengler, că au adus infinitatea („fausticul“) faţă de finitudinea şi apolinicul grec, ea se întoarce împotriva lor. Dacă e vorba de aspiraţia spre infinitate cu turnurile catedralelor, spre a nu mai vorbi despre cea a zgârie-norilor, sau de pierderea în infinitul muzical şi de numeralele „transfinite“ ale matematicienilor, atunci infinitatea modernă a rămas descoperită, căci a pierdut fiinţa. Grecii ştiau s-o păstreze bine ferecată, cu infinitatea ei, în limitele individualului apolinic.

Dar dacă individualul este atât de hotărâtor pentru fiinţă, atunci *ce* anume se poate numi „individual“, fie el ins sau situaţie individuală? O realitate cu limitaţie simplă nu poate fi un individual, căci orice lucru, proces ori aspect al realului are o limitaţie din afară şi este o unitate, privit fiind tot din afară. O piatră are şi ea unitate, în această perspectivă. Dar piatra n-are unitate lăuntrică. Vom privi atunci individualul drept acea realitate ce posedă o *dublă limitaţie* în tensiune, o unitate în afară şi o alta înăuntru. E drept, şi un mecanism are o dublă unitate, una în afară şi o altă înăuntru; toate obiectele tehnicii sau produsele omului sânt aşa: o casă are unitate şi în afară şi înăuntru. Numai că, toate acestea nu stau sub o tensiune lăuntrică (pot fi „fier mort“, zid mort); au stat doar sub tensiunea omului producător. Fără o asemenea tensiune, tehnica întreagă reprezintă o realitate fără de fiinţă, ba chiar produsele artei devin aşa. Ele se prefac în rebut de fiinţă (piese de muzeu).

Individualul cel mai pregnant şi care a fascinat întotdeauna pe filozofi, cu promisiunea de fiinţă din el, a părut să fie *organismul.* Aci, într-adevăr, se iveşte nu numai dubla limitaţie sau unitate, înăuntru ca şi în afară, dar deopotrivă tensiunea unităţii interne, o unitate care ştie să se păstreze, la organism, schimbându-se, adică suprimându-şi permanent limitările. Numai că, oricât de exemplar ar părea, ontologic, organismul, el nu obţine de la sine sensul plin al fiinţei, cu limitaţia ei ce nu limitează, deoarece poate cădea, şi de fapt cade statornic (până şi la organismele de tip spiritual) în repetiţie de sine: unitatea organică şi limitaţia pe care şi-o pune organismul

dinăuntru, deci pozitiv, pot să se închidă asupra lor și să se reia, ca ritmurile biologice sau ca marea ritmicitate a reproducerii unui „aceluiași“ organism în sânul speciei. Atunci, deși nespus mai angajat în ființă, deci mai individualizate decât un mecanism ori un artefact, organismele pot și ele, dintr-o perspectivă, apărea drept o neîmplinire de ființă.

Ba omul însuși cade în lotul neîmplinirii de ființă, dacă individualul său n-a obținut unitatea lăuntrică deschisă spre general, ci doar una de repetiție în sânul generalurilor date, ale societății și speciei. Realitatea toată, inclusiv cea umană, nu este numai prilejul, ci și cimitirul ființei. Dacă însă în cimitirele oamenilor mormintele poartă nume, este pentru că — până și fără credința în supraviețuirea personală — individualul trebuie salvat într-o ultimă formă de deschidere a sa către ființă, în speță prin *nume*. În numele omului se condensează astfel, în chip deznădăjduit s-ar putea spune, atât individualul gol („aci zace acesta“), cât și cel cu un ultim sens și acces posibil la general („totul e trecător“).

Dar, din perspectiva ființei, tocmai, faptul că se dă sau se păstrează un nume pentru pulbere ori cenușă este adânc semnificativ. Reintegrarea ființei umane săvârșite din viață în generalitatea elementelor materiale nu este de ajuns spre a păstra ființa; *generalul* elementelor el însuși (pulberea), fără individual, nu „este“. El trebuie cuplat cu ceva individual — fie și cu un simplu nume, în eternitate.

18. FIINȚA DIN LUCRURI CA EXPRESIE A DETERMINATELOR

Cuplarea generalului cu individualul nu redă ființa din lucruri, încă. Mai trebuie ceva pentru ca ființa să apară, și anume determinative câmpului.

În definitiv, generalul și individualul sânt întotdeauna cuplate, dacă nu e vorba de generalitatea logică (singura opusă individualului), ci de aspectul sau momentul ontologic al generalității, adică de generalul propriu-zis. Temporalitatea și spațialitatea aduceau în același timp generalitate și individualitate, în închiderea ce se deschide, dând nu numai măsură, ca tact și orizont, dar și măsură ca punere de granițe dinăuntru, așadar ca împlinire. Când lucrul a prins ființă sub o închidere ce se deschide, el are întotdeauna o față de individualitate și una de generalitate proprie. S-ar putea chiar spune că generalul apare în lucru mai degrabă sub regimul tempo-ralității (identitatea cere timp spre a se afirma în prefacere, înlănțuirile care duc la „organizația“ lucrului se desfășoară necesar în timp și ele), pe când

individualul apare sub regimul spaţialităţii, care statornic închide, până la urmă, şi fixează. Este semnificativ în acest sens că anticii aveau un zeu, pe Cronos, pentru timp (ca tem-poralitate generală), pe când pentru spaţialitatea *geverală* n-au avut nici o zeitate, spaţiul fiind întotdeauna anumit, de la Gea, pă-mântul originar cel vast, până la nimfele locului.

Dar în afară de individual şi general, cuplate cum sânt, fiinţa nu apare în lucruri fără determinaţii ale acestora. Ca manifestări ale lucrurilor, determinaţiile sânt aduse de câmp, cu specificările şi polarizările lui, sau cu diversificarea lui simplă, în puncte care, deşi cu valori diferite, reflectă de fiecare dată întreg câmpul. S-ar putea astfel spune că, laolaltă, generalul, individualul şi determinaţiile redau fiinţa. Şi într-adevăr aceştia trei sânt termenii pe care îi invocă, implicit ori explicit, orice filozofie, cu ei încercându-se o descriere în esenţă a lumii: unii gânditori au plecat de la general, spre a da socoteală de fenomene şi de realităţile individuale; alţii de la individual, alţii de la manifestări, fenomene, determinaţii. Iar o dovadă că, în *esenţă*, termenii ontologici sânt aceştia, o dă dialectica şi faptul că n-au existat în linii mari decât trei dialectici: una, cea platonicianã, pornind de la realităţile imediate, de la individual, şi urcând prin determinaţii spre general, spre Idee; alta, cea hegeliană, pornind de la general şi ajungând organizat, prin determinaţii, la individual (mersul de la substanţă la subiect, cum spune Hegel) şi a treia, cea modernă, care pleacă de la determinaţii, de pildă forţe de producţie, şi trecând prin general, relaţii de producţie, dă socoteală de realul şi individualul istoriei.

Generalul, individualul şi determinaţiile reprezintă cu adevărat eterogenitatea fiinţei (apărută la început şi provizoriu ca tempo-ralitate, spaţialitate, câmp), iar ele, în triplicitatea lor, ar exprima fiinţa din lucruri. Şi totuşi n-o exprimă de la sine *nici măcar ele laolaltă*. Căci într-adevăr, ce sânt determinaţiile, care au apărut ca manifestări ale lucrului ce prinde fiinţă? Ale cui sânt ele: ale generalului? Ale individualului? Şi *când* sânt ele determinaţii ale fiinţei? Să răspundem de pe acum că, deşi cuplate, generalul şi individualul îşi au fiecare determinaţiile lor şi că toată problema fiinţei va fi: buna întâlnire dintre determinaţiile individualului şi cele ale generalului.

Generalitatea „proprie“ a lucrului, înţeleasă ca identitate, înlănţuire şi organizare internă, nu era singurul general din lucru. Orice deschidere se petrece în lume, sau este un a-fi-în-lume, aşa cum arată deschiderea *Dasein*-ului heideggerian, în cazul că avem dreptate să vedem în analiza lui

existențială desfășurarea unei închideri ce se deschide anumite. Generalitatea proprie s-a obținut de fapt din confruntarea cu generalurile lumii, astfel încât generalul stă, cu bogăția lui sporită, în relație cu puținătatea individualului.

Dar oricare ar fi puținătatea individualului, acesta este, ca și generalul, un nesfârșit izvor de determinații. Un ins vorbitor poate exprima orice; la rândul ei o limbă, ca generalitate a rostirii, poartă în ea toate exprimările posibile. Dar deosebirea este că determinațiile individualului sânt contingente și țin de real, pe când cele generale sânt necesare și ale idealității. Totuși idealitatea poate intra în rezonanță cu realitatea fără de necesitate, și atunci ființa lucrurilor se împlinește, în timp ce individualul lăsat singur și generalul singur sânt în carență. Individualul poate, firește, obține structuri și configurații proprii, dar sub alte generaluri decât cele care-l împlinesc; generalul poate avea determinații (ca structurile libere, să spunem speciile sau proprietățile care n-au pătruns în real), dar ele rămân în idealitatea lor.

În fapt, nimic în real nu este în așa fel contingent, încât să nu aibă o tensiune *necesară*, ca acele curbe trasate la întâmplare ce-și aveau totuși traducerea într-o ecuație a geometriei analitice. Orice determinații libere sau chiar anarhice și-ar da individualul, ansamblul lor stă sub o necesitate (așa cum toate libertățile omului cad sub statistică). Aceasta înseamnă că, de fapt, există două necesități și numai ele: una nesemnificativă ontologic în chip direct, chiar dacă este și ea configurativă, alta nu numai configurativă, dar semnificativă ontologic de-a dreptul.

Prin el însuși, individualul este nesemnificativ ontologic. Închiderea prin care s-a ivit îi conferă variate posibilități de deschidere, și el are o infinitate nestăpânită de determinații. Generalul în schimb are una stăpânită, controlată. *Infinitatea stă acum în fața infinității.* Sau mai degrabă: un infinit rău, al individualului („încă o determinație și încă una“) stă în fața unuia bun, al generalului („și această determinație, și cealaltă“). Așa stau, de pildă, față în față, dacă ne ridicăm la lumea omului, de o parte, determinațiile pe care și le dă sau aspiră să și le dea insul pentru împlinirea sa — pentru „eudaimonia“ sa, cum spuneau grecii — și, de altă parte, determinațiile nesfârșite și ele, pe care le oferă insului câte o ideologie, care pretinde să îndrumeze prin ele individul în chip controlat, uneori chiar împotriva voinței lui, în imediat, spre eudaimonia proprie. Numai că, un șir de determinații poate rămâne străin de celălalt, ele desfășurându-se paralel,

câteodată în indiferența lor, alteori în confruntarea lor, deformatoare atât pentru individual, cât și pentru general. Necesitatea nesemnificativă a individualului, oarbă de ființă cum este, căci se vede lipsită de sens general și se îndrumează singură către un rebut de ființă, se transformă până la urmă într-un expedient de „generalitate“, inertă și frustă („o viață de om“, ca atîtea altele, de pildă), cum ar fi materia luată ca realitate primă și ultimă, pentru lucruri, sau cum ar fi destinul cel orb, ca sens ori nonsens ultim, în lumea spiritului. Cele două șiruri de determinații nu s-au acoperit, sau n-au intrat în rezonanță.

Când cele două șiruri de determinații se acoperă, ele încă poartă două nume. Ca fiind ale individualului, determinațiile au numele contingenței lor în real; dar aceleași determinații, din perspectiva generalului, au numele idealității lor necesare — așa cum o plantă are *un* nume în folclor sau în vorbirea obișnuită și un altul în botanică. Determinațiile pe care și le dă insul în societate poartă un nume și ele, față de numele diferit pe care-l au din perspectiva generalului istoric. Dar chiar și în acest caz, al acoperirii determinatiilor, deosebirea nu rămâne doar una de nume, în realitatea prinsă în devenire și istorie, ci determinațiile de *realitate* ale individualului sânt la orice nivel — și mai ales la nivel uman, cum o sublinia, dar în chip prea exclusiv, existențialismul — o neîncetată provocare pentru determinațiile de *idealitate &\e* generalului, pe care-l obligă să-și lărgească necesitatea spre a le cuprinde și pe ele, adică spre a le putea da și lor numele idealității și necesității. Adevărurile „se educă“ și ele.

Căci în sânul realității, cele două șiruri de determinații nu sânt niciodată total descoperite, nici în așa fel acoperite, încât să obțină un echilibru ontologic *stabil.* Idealitatea determinatiilor generalului trasează permanent, în realul contingent, linii directoare; dar și invers, realitatea determinatiilor individualului poate invada și lărgi idealitatea. Așa cum niște pendule, ce s-ar mișca la întâmplare în primul moment, sfârșesc prin-a-și sincroniza oscilațiile, la fel apare, în haosul determinatiilor neacordate încă între ele, un început de ordine și sincronizare, conducând la determinații comune atât de ordonate încât să poată fi înregistrate statornic și apoi să creeze o ritmicitate rațională. Determinațiile își pot astfel „inventa“ genera-lurile (pot fi „întru“ ceva încă nedeterminat) care, o dată ivite, să se lărgească și educe. Dar deopotrivă cu determinatiile individualului, care își „creează“ generalul, determinatiile acestuia pot să creeze neîncetat, cu concentrările lor, individualuri care să se păstreze ca atare. În universul vast al

determinaţiilor, o sistolă şi o diastolă, o concentrare şi o expansiune, o atracţie şi o repulsie, cum vedea Goethe peste tot, ar părea să fie statornic active. Sub un asemenea raport, individualul şi generalul ar reprezenta polaritatea fundamentală.

Dar, din perspectiva ontologiei schiţate aci, fie că determinatiile ar fi privite ca manifestări ale individualului ori generalului, fie că ar apărea *ele*, ca determinaţii solidare, creatoare de poluri opuse, de general şi individual, ni se pare că trebuie vorbit despre altceva decât de polarităţi şi unităţi distincte (ca individualul şi generalul), sau despre o pluralitate monadologică de tipul celei a lui Leibniz, unde fiecare individual, ca monadă, este dintru început un general. Trebuie dimpotrivă subliniat faptul că determinatiile alcătuiesc *împreună* cu individualul şi generalul ansamblul trinitar al fiinţei şi o dată cu ea, în plinătatea sau precaritatea ei, întreg conţinutul realităţii.

Dacă fiinţa se reflectă în om mai mult decât în orice altă realitate, atunci în el aceste trei momente ale fiinţei trebuie să apară încă mai accentuat. Şi într-adevăr, în om *individualul* este afirmat până la excesul desprinderii lui ca ins de orice încadrare şi apartenenţă; *determinatiile,* de asemenea, sânt la el mai variate decât ale oricărui alt existent, fiind manifestările activităţii lui eliberate de inerţia materiei, de fixaţia vegetală şi de îngrădirile animale; iar *generalul,* la om, nu este doar impus, din afară ori dinăuntru, ci este şi căutat, într-o proliferare ce face din om un adevărat izvor de generaluri şi un organ al lor. Cei trei termeni ontologici pot sta la om, ca şi la restul realului, în tensiune ori în relaxare, dar cu precădere la om determinatiile individualului tind să se sincronizeze cu cele ale generalului.

Buna întâlnire dintre determinaţii, sau intrarea determinaţiilor individualului în matca celor ale generalului, va da fiinţa, care-şi va păstra statornic structura ei trinitară. Dar din perspectiva fiinţei totul se răstoarnă: mai degrabă generalul-tată şi individualul purced din determinaţii decât acestea din primul sau din amândoi. Lumea este un cuprins de determinaţii ce poartă în ele sau eliberează individualul şi generalul. Dacă unul din termenii fiinţei ar putea s-o reprezinte singur, cu o aparenţă de autonomie, atunci nu ar săvârşi-o generalul ideal, cu atât mai puţin individualul real, cât determinaţiile, anume cele în care realitatea şi idealitatea s-au acoperit.

Din această perspectivă, vorba lui Hegel, cum că „tot ce e real e raţional“, rămâne fără acoperire. Nu tot ce e real e raţional, fiindcă nu oricând şi oriunde determinaţiile individualului se armonizează cu cele ale

generalului. Ființa, chiar și ființa lucrurilor, este făcută dintr-un metal mai rar: doar „tot ce e real și rațional *este*“.

19. MODELUL ONTOLOGIC: UN INDIVIDUAL ALE CĂRUI DETERMINAȚII SE CONVERTESC ÎN CELE ALE GENERALULUI

„Ființă“ se spune în zece feluri, declară Aristotel. Nu: trebuie cutezat a declara că „ființă“ se spune într-un singur fel. În alt loc decât tratatul despre cele zece categorii, Aristotel deosebea între: 1) ființă în sens obișnuit 2) ființa categoriilor 3) adevăr-falsitate 4) posibil și real *(Metafizica,* V, 7). Dar și aci sensul dat de categorii era precumpănitor. În general anticul afirmă că „ființă“ e un termen echivoc, spunându-se în mai multe feluri. Și este adevărat, în limbajul obișnuit, de la care pleacă în fapt Aristotel, pot fi mai multe sensuri pentru ființă; însă în limbajul ontologiei nu poate fi decât unul.

Medievalii vorbeau despre o *ratio essendi,* prin *ratio* trebuind să înțelegem temei și întemeiere. Temeiul ființei trebuie să fie același, oriunde ar apărea ea și în ea însăși. Trebuie să existe un cifru al ființei, sau un cod al ei; dar cel mai potrivit este să spunem: un *model,* înțeles ca un procedeu arhetipal. Iar „procedeu“ ar exprima clar faptul că ființa nu este un gata-împlinit, ci că, în afara diversității ei lăuntrice, are și un proces al acestei diversități. Mai mult decât de ființă dinainte dată, se poate vorbi de „intrare în ființă“. De ce prinde ceva ființă în loc să rămână în haos? cum prinde ființă? și cum este ființa, ca să prindă și cuprindă lucrurile?

Ființa nu este simplă, e triplă. Cu un triplet se face peste tot ființa lucrurilor. Și ea *se face* — sau nu se face, spre deosebire de acel „tot ce e real e rațional“, sau de sugestia platoniciană din *Parmenide,* cum că tot ce există, chiar firul de păr, chiar noroiul, trebuie să aibă o Idee. Este adevărat că modelul ființei se va dovedi și el activ peste tot; dar nu va fi împlinit peste tot. Dacă într-adevăr cu trei litere, ce dau codul ființei, lumea *este,* nu e mai puțin adevărat că existentul din sânul realității poate pune în joc numai două, sub condiția însă de a se deschide către a treia.

Dar cum pot fi trei lucruri una? Problema s-a mai pus în istoria culturii noastre, la un nivel ultim. Independent însă de alte răspunsuri aduse, se poate spune că ființa se definește tocmai prin aceea că în cadrul ei *trei lucruri sânt una*. Cine nu acceptă condiția aceasta de Unu divers, practică arianismul. O bună parte din ontologia tradițională este ariană.

La prima vedere, codul ființei poate apărea prea sumar; în fapt, dat fiind caracterul absolut, încă mai sumar, al ființei tradiționale, modelul de aci este

prea bogat. Cu ideea unei ființe absolute și unitare s-a făcut pustiu nu numai în lume, dar și în ființă. Dacă acum ideea de ființă apare ca implicând o diversitate, și încă una activă, este pentru că numai astfel ea redă acel Unu divers (un Unu neîncetat diferind întru sine, cum spunea Heraclit), pe care totul îl reclamă. Căci într-adevăr, cei trei termeni ai ființei au fost întotdeauna întâlniți de gândirea speculativă. Ei apar — ca fiind trei și numai ei — în orice filozofie, cu o cuceritoare desfășurare „clasică“ a lor (pre-scurtând: de la I prin D la G) în filozofia platoniciană. Ei sânt, pe de altă parte, limpede puși în lumină de speculația teologică, și încă mai limpede, căci de astă dată sânt numiți întocmai, de speculația hegeliană.

A trebuit să recunoaștem de la început că modelul trinitar al ființei, schițat aci, reprezintă însăși acea bună orientare din trecut, pe temeiul căreia metafizica nu este simplă metafizică. A trebuit, de asemenea, să admitem că dialectica hegeliană se întreprinde, nu pe o linie logică și falsificatoare, cu teză-antiteză-sinteză (pe care He-gel însuși le menționează extrem de rar, dar care s-au acreditat până la totala obnubilare asupra mersului dialectic), ci pe linie ontologică: general, determinații, individual, sau, cu termenii lui Hegel: *Allgemeinheit*, *Besonderheit*, *Einzelnheit.* Dacă totul la el, spirit, divin, natură, om, se lasă prins în această triplicitate este pentru că, sub numele de dialectică, Hegel face de fapt ontologie.

Dar a trebuit la fel de bine să obiectăm că modelul este la Hegel *desfășurat* sau numai în desfășurare (slăbindu-și caracterul ontologic și devenind doar unul dialectic-istoric), în loc ca termenii ontologici să apară înfășurați în structura lor și să dea modelul arhetipal, care *nu* este împlinit pretutindeni, cum era silit să fie în desfășurarea hegeliană. Iar o a doua obiecție ce trebuie adusă hegelianismului este că, în desfășurarea modelului chiar, el pune în joc o *singură* modalitate posibilă, cea de la general prin determinații la individual, pe când în fapt trebuie vorbit despre trei desfășurări dialectice, la fel de active în gândirea filozofică. Una din ele era, de altfel, declarată și manifestă, anume cea platoniciană. Dacă Hegel ar fi reținut de la ea mai mult decât numele, înțelegând-o în articulația și nu doar în litera ei, atunci ar fi văzut că, într-un sens, dialectica sa, pornind de la general, are mai degrabă un caracter „romantic“ față de cel clasic, al dialecticii antice. Însă în oricare dintre versiunile ei, dialectica *presupune* modelul ontologic. Se leagă și desfășoară legat numai ceea ce „este“.

Atunci, care este modelul, manifestat în lucruri ca și în om, lăsând apoi deschisă întrebarea dacă nu cumva se manifestă în el însuși, dincolo de

lucruri şi om? Este cel alcătuit de un general, un individual, o dublă serie de determinaţii şi o conversiune. Schematic poate fi redat astfel:

Individualul	**îşi dă oricîte *determinaţii* libere sau contingente**	**dar**	**aceleaşi *determinaţii* pot ţine de o diversitate controlată de**	**General**

Ceea ce trebuie subliniat în acest model este, întâi, faptul că nu dă un tablou static, ci are un dinamism interior: conversiunea unor determinaţii într-altele; iar în al doilea rând, faptul că o asemenea conversiune *se poate* produce ori nu. Dacă numim „anastrofie“ conversiunea, atunci trebuie spus că modelul autorizează deopotrivă să se vorbească de catastrofă ontologică, ba chiar arată cât de mult de-şeu ontologic poate fi în lucruri. În schimb anastrofa ontologică este legea lor, oricât dezminţită. Prin procesul anastrofiei se obţine nu numai rebotezarea lucrurilor, ceea ce le face să capete altă identitate, dar şi o îmbogăţire a lor, acum una controlată. Individualul îşi putea spori de terminaţiile, cu încă una şi încă una, pe modelul infinitului prost; acum şi le sporeşte cu infinitatea bună a generalului.

Dar la rândul său generalul se educă şi transformă prin individual (cum a văzut existenţialismul francez numai în cazul omenescului). Determinaţiile acestuia pot dezminţi generalul la început, obligându-l să se lărgească şi redefinească apoi. Nici individualul care-şi obţine determinaţii noi, nici generalul care se redefineşte sub determinaţii noi, nici determinaţiile care-şi schimbă caracterul contingent într-unui necesar *nu au stabilitate* în modelul ontologic. Există o neliniște a fiinţei, pe care gânditorii medievali au intuit-o atunci când spuneau că fiinţa este esenţialmente „act“. Dar poate că totul e deosebit de actul acelora, în neliniştea ontologică pusă în lumină acum.

Trei răspunsuri pentru istoria filozofiei apar ca posibile din perspectiva modelului propus mai sus: 1) de ce a afirmat Aristotel că fiinţa se spune în zece feluri 2) în ce măsură se poate susţine că aşa-numita *ratio essendi* este şi o *ratio cognoscendi* 3) ce înseamnă, în perspectivă ontologică, silogismul aristotelic şi cum rezistă el astfel pretinsei lui integrări de către formalismele logicii noi.

1) Aristotel are mai multe versiuni cu privire la fiinţă. Să lăsăm deoparte teza, „teologică“, după vorba sa chiar, a fiinţei absolu te înţelese ca

„mişcător nemişcat“; să nu încercăm nici valorificarea — posibilă totuşi — în sensul modelului ontologic, a substanţei obţi nute prin implântarea „formei substanţiale“ în materie; şi să anal izăm doar tabloul celor zece categorii.

Ce exprimă ele? Exprimă *individualul* ca substanţă primă, *generalul* ca substanţă secundă (specia şi genul), care laolaltă dau prima categorie, cea a substanţei, şi *determinaţiile* cu celelalte nouă categorie, anume determinaţii le universale pe care le primeşte substanţa. Fiinţa „se spune“ în zece feluri, atunci, pentru că poate fi înţeleasă ca substanţă (unde individualul şi generalul sânt întotdeauna cuplate), sau poate fi înţeleasă printr-w/m din determinaţiile universale. Cât de adevărat este — în termeni — acest fel înzecit de a descrie fiinţa, s-a văzut în chip izbitor după Aristotel, mai mult chiar decât în timpul lui. Căci fiinţa lucrurilor a fost redusă, de un anumit scientism, la *cantitate;* a fost redusă alteori la *calitate* (a atomilor, a greutăţilor specifice, a compunerilor, sau de Hegel însuşi a fost trecută, ca fiinţă determinată, sub titlul „calităţii“); a fost redusă de întreaga ştiinţă nouă la *relaţie;* poate fi înţeleasă prin *timp* şi tempo-ralitate, *spaţiu* şi spaţialitate, ca şi prin modesta categorie a *poziţiei,* redresată şi trimisă până la „situaţie“ ontologică; fiinţa este uneori de înţeles ca *acţiune* („act pur“, pentru fiinţa ultimă chiar), ca *înrâurire,* efect, pătimire sau reacţie, pentru fiinţa lucrurilor cel puţin; ba chiar ultima categorie, nesigur aristotelică, aceea de *posesiune,* ar putea fi „spusă“ despre fiinţa mundană. Dar toate acestea sânt feluri de-a denumi fiinţa, sau ce „se spune“ despre ea. În ea însăşi, dar ca fiinţă a lucrurilor deocamdată, fiinţa trădează, încă din înzecirea ei categorială, *întreirea* ei fundamentală. Astfel, tocmai tabloul categoriilor ar putea fi înfăţişat drept una din cele mai bune ilustrări ale triplicităţii fiinţei.

2) Privind această triplicitate în act, drept *ratio essendi,* iarăşi tabla categoriilor autorizează să vorbim totodată de o *ratio cognoscendi;* căci într-adevăr, *între* ontologie şi logică, aşa cum au fost în totdeauna înregistrate (sau deopotrivă ca ontologice şi logice), cate goriile au funcţionat — iar cu transcendentalul kantian au făcut-o în chip explicit — ca forme de *cunoaştere.* Termenii modelului on tologic, şi, în chip expres, conversiunea din sânul lui, sânt condiţia necesară şi suficientă a cunoaşterii, putându-se spune că modelul este cel care, în fapt, explică actul de cunoaştere. Căci într-adevăr, orice problemă de cunoaştere şi .de ridicare la lege impune convertirea datelor privitoare la un lucru ori proces într-o

expresie a legii lor. O substanţă poate fi descrisă cu proprietăţile ei şi reacţiile ei ne-sfârşite; ea nu este totuşi o substanţă chimică decât în măsura în care proprietăţile şi reacţiile ei sârit prinse într-o lege sau, mai larg, sub o structură legică. Raţiunea de cunoaştere este peste tot anas-trofa pe care o pune în joc modelul împlinit; dar, ca şi acolo, se poate petrece în cunoaştere o cata-strofă, şi de altfel, în măsura în care procesul de anastrofie nu este niciodată desăvârşit, cunoaşterea înregistrează mari catastrofe şi se corectează permanent anastrofie, cu integrările ei succesive, care, din perspectiva de aci, sânt tot atâtea recalificări ale datelor particulare prin conversiunea lor în determinaţii ale generalului. În plus, *ratio cognoscendi* trimite, cu omul, şi la o adevărată *ratio faciendi* sau *creandi*, după acelaşi proces ontologic fundamental, pe care îl refac atât cunoaşterea cât şi creaţia.

3) Că haosul de determinaţii ale unei situaţii individuale se converteşte în determinaţiile generalului cosmotic sau că procesul acesta e refăcut atât de cunoaştere cât şi de creaţie ar părea să nu spună nimic nou — ceea ce în definitiv nu e defel nepotrivit pentru un model ontologic. Totuşi unele aplicaţii ale lui pot fi noi, în particular cea asupra silogismului. În măsura în care modelul reprezintă şi o *ratio cognoscendi*, el trebuie să explice silogismul, de vreme ce Aristotel reducea la el orice demonstraţie şi, în fond, cunoaştere. Şi într-adevăr, scoţând silogismul de sub travestirea lui în trei propoziţii, şi cu atât mai mult de sub maledicţia modernă de a fi o singură propoziţie, una condiţională („Dacă toţi oamenii sânt muritori şi toţi grecii sânt oameni, grecii sânt muritori“), îl putem privi drept *schema* modelului ontologic. În felul acesta vom regăsi un aspect-cheie al silogismului, funcţia termenului mediu, de care modernii nu vor să ştie nimic. În „toţi oamenii sânt muritori“, primul termen este un general (omul ca atare) iar al doilea o de terminaţie a lui; în „toţi grecii sânt oameni“ primul termen, oricât s-ar vroi un universal („toţi“), reprezintă în fapt o realitate istorică şi individuală, căci şi colectivul poate fi privit ca un individual, în timp ce termenul al doilea este generalul din prima propoziţie, căruia realitatea individuală îi revine; iar în „toţi grecii sânt muritori“, unui individual îi este atribuită o determinaţie esenţială.

Ce este deci, sub acest raport, silogismul? Este o mediere înăuntrul modelului, iar când medierea este făcută de *general*, concluzia va fi că individualul are o determinaţie esenţială. În definitiv, acesta şi este actul tipic de judecată cunoscătoare; şi cum el se obţine în figura I, la care se reduc celelalte două figuri silogistice, s-ar putea spune că orice silogism

arată felul cum (prin ce general anume) poate fi dovedit că o determinaţie revine unui individual. Dacă vroim să păstrăm ca atare şi celelalte două figuri, atunci s-ar putea arăta că în figura a doua medierea o face determinaţia, iar într-a treia individualul, de fiecare dată ajungându-se la relaţia tipică între I, D şi G. Dar trebuie admis că relaţia ideală este între individual şi determinaţie prin mijlocirea generalului.

Firește, nu aceste trei răspunsuri sau soluţii posibile dau măsura modelului ontologic. El nu reprezintă, deocamdată, decât capătul de drum, al închiderii ce se deschide, şi la rândul său trebuie să se deschidă mai departe, către înţelesul adâncit al fiinţei în lucruri şi, apoi, în ea însăşi.

20. ABATERILE DE LA MODELUL ONTOLOGIC SÂNT REGULA REALULUI

Înainte de a vedea la ce anume conduce împlinirea modelului, să vedem ce înseamnă neîmplinirea lui. Poate că neîmplinirea este în întregime lotul lucrurilor şi, într-o largă măsură, al omului. Dar ea încă are un sens ontologic, şi modelul ne va da explicaţia ei în formele variate pe care le ia.

Toată gândirea filozofică vine să spună că lumea e aparenţă, fenomen, arătare, văl Maia chiar, amăgire, când nu spune că este „căzută“. Dar ce înseamnă aceasta? Cum se poate arunca un văl indistinct peste tot realul?

Problema este: în *ce* constă slăbiciunea ontologică a lumii. Poate că între a fi şi a nu fi sânt grade; sau poate că „a fi“ el însuşi este modulat, aşa cum se modulează în limba română, dând el însuşi, ca verb al realului, formele posibilului. Se vorbeşte de modalităţi logice: real, posibil, contingent, necesar, imposibil. Dar acestea sânt în-tâi modalităţi ontologice, feluri de a fi, iar aceasta o arată limba română cu ciudatele compuneri de sine ale verbului a fi.

Acum însă, cu modelul ontologic, se poate mai clar citi şi *distinge* în slăbiciunea ontologică a realului. Nu este destul să spui că realul reprezintă o fiinţă slăbită. Trebuie să poată fi nuanţat: în ce sens este el fiinţă slăbită şi în câte sensuri? Precarităţile ontologice care vor urma sânt astfel încercarea de a da nume şi relief unei condiţii care a fost gândită indistinct. Sânt o încercare de a diagnostica slăbiciunile realului, într-o ontologie înţeleasă, faţă de real, ca o *medicina entis.* Reflectate în om, precarităţile acestea sânt maladiile constituţionale ale spiritului. Dar privite ca atare, cu om şi dincolo ori dincoace de om, ele vin să arate partea de sănătate, de normal, de fiinţă a realului, tocmai în abaterile lui. Dacă ontologia nu este, cu vorba lui

Aristotel şi în sens laic „teologie“, ea trebuie să descifreze şi condiţia de neîmplinire a fiinţei în lume, solidară poate cu condiţia de împlinire a fiinţei în ea însăşi.

Tot lucrul tinde către binele său, spunea anticul; către *fiinţa* sa, vom putea spune acum. Dar nu tot lucrul îşi obţine fiinţa.

Nu numai omul este făptura precară din univers, ci totul stă sub o precaritate ontologică. Din perspectiva fiinţei, lumea este mai mult în abatere decât în ordine. Acum însă putem da nume abaterii, de o parte, şi vedea în ea, de altă parte, un *stimul* ontologic, în locul unei decăderi sau anomalii.

Precaritatea realului constă în aceea că unul din termeni poate fi impropriu (la om poate fi chiar repudiat), după cum poate fi în precumpănire ori slăbire. Atât generalul, cu inadecvarea sa, cât şi individualul şi determinaţiile, cu inadecvarea lor, creează precaritatea realului.

Cu un singur termen ontologic în real, fiinţa sau năzuinţa către fiinţă nu se ivesc. Tot ce are parte de fiinţă începe cu doi termeni, aşadar prin cuplarea lor.

Doi termeni cuplaţi şi deschiderea către al treilea dau accesul către fiinţă.

*

În tot ce este real operează modelul fiinţei. Dar în timp ce, în mâna omului sau în natură, un model este o schemă de realizare ce nu poate suferi abateri, modelul ontologic le suferă. Un mecanism nu funcţionează dacă nu e făcut conform cu indicaţiile schemei sale. La rândul lor, păsările nu se nasc fără aripi. Orice lucru trebuie să fie *întreg,* altminteri e mutilat. (Printre conceptele din cartea „Delta“ a *Metafizicii* aristotelice figurează şi cel de „mutilat“.) Fiinţa, în schimb, poate să fie parţială, fără totuşi a fi mutilată. Ea e parţială *cu* deschiderea către întregire, în timp ce un lucru mutilat nu se mai întregeşte de la sine. Pentru fiinţa în real, se poate aşadar vorbi de maladie, dar nu în sens de morbiditate; sau se poate vorbi de carenţă, dar nu în sens de lipsă, ci de stimul ontologic.

Abaterile de la model sânt solicitările ontologice ale realului. Dacă se pot identifica aceste solicitări — aşa cum ni se pare că o îngăduie tabloul celor trei termeni puşi în joc de fiinţă — atunci în jungla prefacerilor realului va apărea un început de ordine. O adevărată *medicina mund*i nu

poate deveni ontologia, chiar dacă ea trebuie să accepte abateri şi „maladii“; dar ea poate fi arta de a determina care sânt carenţele ontologice ale realului şi de a le fixa prin denumire.

Precaritatea lumii a putut trezi deznădejdea Ecleziastului, a poetului sau a misticului, şi aceasta cu atât mai mult cu cât lumea nu era privită cu bunătate ontologică, ci dimpotrivă, se opunea prea repede realului o fiinţă absolută, „cu totul alta“ *(das ganz Andere,* al lui Rudolf Otto), când nu i se propunea nefiinţa. Dar bunătatea fiinţei *(ens et bonum, convertuntur)* este de a coborî până la realităţile cele mai umile, iar tăria ei este de a le prelua şi pe acestea în lucrarea ei. Ea este „legea faţă de care nu există decât excepţii“, dar este lege, şi ca atare lumea se face şi se preface prin raport la *ea.* Modelul ontologic nu este o structură în care tot ce este real tinde să îngheţe; este una prin care trebuie să se califice şi adeverească în prefacerea lui.

Este astfel o prejudecată obişnuită a omului asupra-şi, ca fiinţă superioară, cum că *el* nu se găseşte în ordine, în timp ce toate celelalte realităţi ar fi în adecvaţie cu ele însele şi cu restul lumii. Dar, din perspectiva fiinţei şi a modelului ei, restul lumii se află într-o dezordine încă mai gravă decât omul, numai că nu este conştient de ea; căci făpturile celelalte riu au, ca omul, organul generalului şi putinţa de a se deschide către el, aşa încât rămân sub dezordinea deter-minaţiilor lor necontrolate, sau se lasă strivite de câte un general comun, care domină totul în ele, ca în cazul materiei moarte, până la desfiinţarea individualului lor. Totuşi, atât la precarităţile ce stau sub om, cât şi la om, dezordinea este de natură ontologică şi ţine, fie de nepotrivirea unuia dintre termenii ontologici, fie de puţinătatea sau excesul lui. Într-un sens, aparenţa de dezordine sporită a omului se datorează excesului pe care-l aduce libertatea de care dispune, omul potenţând peste măsură câte unul din termeni, pe măsura cărora nu este — dacă dezordinea nu e adusă de refuzul unuia din termeni.

În fapt, deci, lumea este mai mult în abatere decât în ordine, însă departe de a trebui să se îndrepte compensatoriu către o fiinţă desăvârşită, ontologia e datoare să exploreze nedesăvârşirea reală, căutându-i înţelesurile. Ea este o Theodicee care, în loc să încerce a da socoteală de felul cum o divinitate bună a făcut o lume rea, trebuie să vadă cum răul, respectiv carenţele lumii fac cu putinţă afirmarea unei fiinţe bune şi *sânt,* într-un fel, bunătatea ei. Căci fiinţa însănătoşeşte realul, nu-l condamnă.

Spre deosebire de gândirea indiană, care spune că abaterea cea mare (şi poate unică) a lumii este individuatia, gândirea respectivă reclamând astfel pentru lucruri şi om revenirea la marea Unitate, ontologia vede, între alte abateri, deopotrivă primatul excesiv al acestei Unităţi, care nu mai lasă loc individualului, fie în om, fie în marile blocări cosmice (în definitiv, se poate socoti o precaritate a materiei, în spaţiul cel vast, faptul de a nu mai putea urca până la Viaţă), după cum ontologia vede o abatere în excesul sau alteori în carenţa determinaţiilor. Dar în loc să instituie o Fiinţă — cum face aproape toată gândirea tradiţională sau chiar un Hegel, care pleacă şi el de la o fiinţă superior validă, incoruptibilă, dar din fericire susceptibilă de a se desfăşura: Spiritul — ontologia trebuie s-o caute în precarităţile realului.

Numai plecând de la o fiinţă *slăbită*, poţi vedea ce e fiinţa. Iar formele slăbite ale fiinţei pot fi, după cele de mai sus, denumite potrivit celor trei termeni ontologici, identificaţi şi, în realitate, prezenţi în toate filozofiile. Din perspectiva unei asemenea fiinţe slăbite, carenţele realului constau din *nesaturaţia modelului ontologic*, astfel încât apetenţa către fiinţă, în varietatea a tot ce este, reprezintă tendinţa de saturaţie a acestui model. Tot lucrul tinde către fiinţa sa: când stă sub o lege prea puternică, să-şi afirme individualul; când este în rătăcire cu individualul său, să-şi caute legea; când îşi află ca individual legea, să-şi dea determinaţiile potrivite.

Nu se poate însă vorbi de fiinţă adevărată în versiunea *uneia singure* dintre ipostazele ei. Individualul gol este în chip limpede o formă de morbiditate ontologică; nu numai gândirea indiană l-a condamnat, ci, din toate perspectivele, el a apărut drept o zădărnicie ontologică şi, la om, una spirituală. Când astăzi ştiinţa biologiei dezvăluie fenomenul vieţii, cu un Monod în *Hasard et nécessité,* drept o individualizare accidentală pe Terra, iar umanitatea în întregul ei drept „un nomad“ rătăcind în cosmos, ea nu face decât să dea expresie, cu argumente pozitivist ştiinţifice şi cu tonul categoric corespunzător, neputinţei de a descrie fiinţa vieţii printr-o singură ipostază a ei, individualul în cazul de faţă.

Dar nici generalul gol, cu tot prestigiul său posibil, nu este în măsură să exprime fiinţa. Starea de fiinţă nu se obţinea fără cei trei termeni laolaltă şi fără articularea lor. Numai că, sub chipul divinului de pildă, generalul s-a vroit afirmat prea adesea fără o natură individuală, în principiu, ba chiar fără nici un fel de determinaţii. Atunci simţul ontologic al omului a intuit că modelul fiinţei este lezat şi a căutat, în câteva rânduri, să dea acelei ordine generale, când un contur individual fără determinaţii (un astru, lumina, ori

un simplu meteorit), când determinaţii simple şi stricte (ca „Zeul geometrizează“ al lui Platon), până ce s-a ivit religia în care modelul a căpătat saturaţie: individualul, sub ipostaza întrupării, a căpătat con-creţiune istorică, ba chiar, cu determinaţiile sale umane, o semnificaţie ontologică deplină. Căci fiinţa divină realizează şi ea modelul, ca fiinţă, sau *este* ea însăşi modelul, ce! puţin pentru credincioşii ei.

Mai mult decât individualul gol sau generalul gol, determinaţiile goale ar aduce în real, sau chiar aduc, dezordine ontologică. Omul are astăzi, cu demiurgia sa *tehnică,* imaginea a ceea ce ar însemna o lume a determinaţiilor, fără concentrarea în individual, de o parte, fără controlul sensului general, de alta: ar fi o dispersiune de pseudo-obiecte, într-o pseudo-lume, în acelaşi timp indiferentă şi agresivă. Ar fi nevinovăţia perfectă, jocul superior al omului, care poate trece brusc (cum există astăzi temerea faţă de maşinile automate) în intoleranţă faţă de orice altă formă de existenţă decât cea a obiectului creat artificial.

Dar lumea nu este, de fapt, în abaterea *exclusivităţii* unui termen ontologic; doar câte o viziune religioasă, excesivă în ce priveşte generalul, câte o înţelegere deznădăjduit pozitivistă pentru individual, ori un exces al reuşitei tehnice prin determinaţii necontrolate, pot aduce morbiditatea ontologică. Precarităţile fiinţei în real nu sânt morbide, căci de fiecare dată ele cuplează *doi* termeni şi pot deschide către un al treilea. De pe acum, aşadar, fiinţa se arată drept o împletire. Ea îşi anunţă apariţia prin numărul doi, cu tendinţa de a se echilibra printr-un al treilea termen.

Căci dacă nu există în real echilibru al Unităţii (ar fi simplă fixaţie, pe care nimic n-o îngăduie), nu există nici diadă simplă, fie chiar sub forma dualităţii pe care au invocat-o atâtea doctrine. Echilibrul dualităţii ar fi, cum este blocarea în contradicţie, un neadevăr la fel de mare ca „anularea“ prin contradicţie. Echilibrul îl aduce întreirea, aşa cum a intuit întotdeauna gândirea filozofică. (În cea antică, numărul efectiv începea de la 3.) Este, în această întreire, *pasul* lucrurilor, cel în trei timpi, care pleacă de la unitate, intră în dezbinare cu sine şi se reface apoi ca unitate la alt nivel — dacă vrem să vorbim hegelian. Sau este modelul ontologic, unde oricare dintre termeni poate fi unitatea iniţială, oricare dintre ceilalţi doi poate aduce tensiunea, în timp ce al treilea aduce (sau *nu* aduce) echilibrul şi intrarea în ordine.

Nici omul nici lucrurile nu sânt în ordine, ci în tensiunea lor ontologică, exterioară sau, la om, lăuntrică. Dar sânt în pasul lor, pe calea lor, care este

către ființă. Pe *șase* căi, care vor fi cele șase precarități descrise mai jos, se petrece, potrivit termenilor ontologici și cuplării lor, deschiderea către ființă; dar rațional organizate, ca dialectici, nu s-au ivit în istorie, cum aminteam, decât trei — potrivit cu „termenul“ de la care se pleacă t—, celelalte trei căi putând fi privite ca simple variante ale lor. În speță: sau ascensiunea dialectică începe cu individualul, ca în dialectica platoniciană, sau începe cu generalul, ca în cea hegeliană, sau cu determinațiile, ca în dialectica nouă.

Dialecticile vin să arate și prin istorie ceea ce abia termenii modelului ontologic ne par a putea pune în lumină: varietatea căilor de acces la ființă. Nu numai așadar.că ontologia este datoare să preia — cum nu a făcut de obicei — și să semnifice aceste trei dialectici apărute în istorie, dar ea singură poate depăși relativismul filozofiei culturii (care ar spune: fiecare cultură își are tipul ei de dialectică), arătând de ce au fost doar trei.

Ele vor rămâne trei, iar de astă dată *solidare*, în viziunea ființei înseși, dincolo de ființa realului. În clipa când ființa însăși ne va apărea drept devenire întru ființă, toate trei vor fi posibile și adevărate. Bunul-simț se poate întreba: care dintre cele trei procese dialectice descrie adevărul? Filozofia răspunde, prin disciplina ei fundamentală, ontologia, că *toate* cele trei forme organizate de ridicare la ființă sânt laolaltă adevărate.

21. PRECARITATEA INDIVIDUALULUI CARE-ȘI DĂ DETERMINAȚII. CRIZA GENERALULUI†

†În *Șase maladii ale spiritului contemporan* am numit această precaritate, în cazul omului, „catholită“, ca ținând de criza generalului.

Într-o lume cu realități și făpturi individuale (așadar în altă lume decât cea a începuturilor), precaritatea ontologică cea mai frecventă este cea legată de criza generalului. Tot ce se întâmplă poate să nu aibă „sens“. Individualul își dă sau capătă determinații care ar trebui să se articuleze cu cele ale generalului, dar articularea poate să nu aibă loc sau să se petreacă prin raport la un general inadecvat. Atunci apare „anecdoticul“ ontologic, pe care — dincolo de împlinirile neașteptate, ca viața în viziunea unor biologi, sau alteori neidentificate ca împliniri — îl stăpânește totuși ceva de ordin general, semnificativ ontologic: statisticul.

Pentru ca o realitate să se ivească în *existență* (spre deosebire de intrarea în ființă) este suficient ca doi din cei trei termeni ontologici să apară în

cuplajul lor. Prin aceasta, desigur că realul nu satisface modelul; totuşi nici atunci nu rămâne străin de el, iar aceasta ar putea fi îndreptăţirea ultimă a modelului: faptul că dă un statut ontologic pentru tot ce *apare* în existenţă, nu numai pentru ce *este* cu adevărat.

Prima cuplare, ce pare chiar să constituie bogăţia realităţii naturale şi umane, este cea dintre individual şi determinaţii, *fără* asigurarea generalului. Într-adevăr, spectacolul cel mai frecvent al unei lumi date este acela al manifestărilor care nu duc la nimic subzistent, uneori nici măcar la prelungirea lor însele în altceva: sânt expresia unor realităţi individuale, care-şi dau determinaţii în gol, sau în cata-strofă. Faptul că determinaţiile apar fără subsumarea lor anastrofică la cele ale generalului dă realităţii astfel existente un caracter de improvizaţie permanentă şi de exuberanţă. Latura pozitivă a unei asemenea neacoperiri între determinaţii o dă pluralitatea liberă. Proliferarea manifestărilor din sânul realului poate apărea chiar ceva feeric, în existenţa naturii şi cea a omului.

Dar neacoperirea dintre determinaţii îşi arată degrabă faţa ei negativă. Toată bogăţia determinaţiilor, ca şi liber improvizate, lasă în urma ei vidul ontologic. Sub o asemenea precaritate, existenţa devine anecdotică. Anecdoticul (an-ecdotic) poate însemna, în cazul de faţă, că lucrului nu e „dat“, el nestând sub un control şi stăpân. Şi totuşi acest aspect precar al existenţei, ieşit la iveală sub criza generalului, îl face pe cel din urmă să apară, cu un sens ontologic plin, într-una din practicile ştiinţifice, modeste la culme s-ar spune, ale culturii şi societăţii: în statistică.

Semnificaţia ontologică a statisticii este excepţională, sub raport speculativ. Statistica vine, ca şi în numele modelului fiinţei, să arate limitele oricăror determinaţii „libere“, punând în joc generalul şi aducând astfel ordinea în dezordine. În cea mai necontrolată şi oarbă libertate a lor, determinaţiile se dovedesc stăpânite de regularităţi şi legi. Folosinţa practică a statisticii a fost cerută (fără justificări explicite, ca tot ce ţine de substratul ontologic în cultura omului) de nevoia implicită de a înfrânge precaritatea individualului ce-şi dă determinaţii neasigurate de general şi de a-i restitui sensul ei de abatere, deschisă, dar nu şi potrivnică fiinţei. Poate că nu orice statistică este în „fiinţă“, deşi oricare e semnificativă prin raportarea ei la o ordine; dar în orice caz statistica probabilitară, cea care arată cazurile favorabile într-un ansamblu de cazuri aparent libere, este agentul a ceva de ordinul fiinţei. Determinaţiile încep să penduleze între

posibilitate goală și caz favorabil, sau mai degrabă să se transforme din caz liber în probabilitate.

Desigur, ființa probabilă este mai „slabă“ decât ființa reală ori atinsă; în schimb, cine este mai slab în sânul celei probabile: cazul sortit să *nu* se realizeze, sau cel sortit să se realizeze? Primul ar părea mai slab, de vreme ce nu se realizează; și totuși el ar trebui să fie socotit mai tare, tocmai pentru că a înfrânt regula (așa cum numim în gramatică „tari“ tocmai verbele neregulate). Dar ceea ce știm limpede acum, cu statistica, este că, de la pluralitate, exuberanță și anecdotic, cazurile trec în nesiguranța (la om în neliniștea) de a fi sau a nu fi în ordine, ca în neastâmpărul pufului de păpădie și al polenului de a se răspândi în toate părțile. Statistica aceasta a cazurilor probabile pune în ordine chiar și ceea ce a rămas în dezordine, cazurile nefavorabile, iar la om „frica de Domnul“, adică de ordinea legii, s-ar putea preface, ca ființă conștientă, în frica de a cădea în statistică, tocmai: uneori în sensul că nu *ești* alesul, nu ești cazul favorabil, alteori în sensul că ești, fără să știi bine cum, ales de un sens general, prin care te trezești înființat obiectiv dar desființat subiectiv în libertatea ta. (Care sinucigaș, de pildă, știind că încape în statistică — *atâtea* sinucideri la atâția locuitori, într-un ceas al istoriei — așadar știind că intră prin statistică sub necesitatea celui mai ordinar general, și-ar mai da determinația „liberă“ a sinuciderii?) Iar atunci când omul înțelege că este înființat, chiar fără voia sa, de către un sens general pe care i-l arată statistica, are reacția de a vroi să nu „cadă în statistică“ și de a se deschide, cu de-terminațiile sale, către un general superior și propriu.

Precaritatea individualului ce-și dă determinații poate totuși institui, în afară de realitățile libere (în măsura în care sânt libere) și de cele cu necesitate statistică, realități care să imite statutul ființei. Există realități care nu rămân la nivelul ontologic elementar al statisticii, alteori nu ajung nici la niveluri mai ridicate (așa cum omul poate să nu identifice generalul care-l pune în ordine, chiar atunci când l-ar întâlni) și care-și dau în continuare determinații *noi*. Asemenea realități, împlinite într-un fel, dar pe care demonia determinării de sine le scoate statornic din împlinirea lor, sânt evidente în cazul omului, și totuși nu numai într-al lui.

Pot apărea de pildă, și apar efectiv, multe dereglări în legile ce comandă lumea, așa cum s-au constatat dereglări în codul genetic. Dar deși în dezordine, codul își trimite mai departe comenzile sale, iar organismul respectiv dă la iveală manifestări ce par aberante. Totuși, la cel mai

neînsemnat nivel, asemenea manifestări şi determinaţii au un perfect sens ontologic. Va părea o clipă ridicol să se invoce, într-un tratat de ontologie, cazul firului de păr care creşte într-un loc nepotrivit pe corpul omenesc şi stăruie să,crească acolo; dar dacă-ţi aminteşti de întrebarea lui Platon — „nu există o Idee şi a firului de păr“? — vei îndrăzni să spui că se produce şi aci o manifestare a fiinţei, dar în precaritatea ei (nu ca Idee), anume aceea de a da determinaţii în continuare, chiar atunci când acestea cad alături de ordinea întregului. Există un sens ontologic al neîmplinirii sau al relei împliniri; un sens încă în ceea ce s-a numit „risipa de mijloace“ pusă în joc de natură; după cum există un asemenea sens în absurdul uman, făcând ca acel „nimic nu înseamnă nimic“ să însemne totuşi ceva, din perspectiva modelului ontologic şi a abaterilor de la el. Totul are o consistenţă sau măcar o întemeiere, în ordinea ca şi în dezordinea realului, iar ontologia, departe de a repudia lumea reală sub ideea unei fiinţe detaşate de mizeria lumii, vine acum să preia totul şi să găsească, până şi în mizerie sau în puţinătate, înţelesul.

De altfel, nu numai dereglările legilor îngăduie tot felul de determinaţii „fără sens“, dar simpla demonie a determinării de sine (înţelegând prin demonie: nestăpânire, proiectare în real a tuturor posibilelor laolaltă) conduce la existenţe şi realităţi ce-şi ies din matcă. Creaţia nu pare niciodată „încheiată“, ci pe fiecare plan se iveşte câte un exces, chiar după eventuala împlinire de sine, care nu este fixatoare. În particular, omul, cu neastâmpărul său de fiinţă raţională, se complace în precaritatea naturii sale individuale, de a-şi da în continuare determinaţii, ajungând la acea situaţie spirituală pe care a descris-o existenţialismul contemporan prin neîncetata „proiectare de sine“ a insului. Iar omul „revoltat“ al lui Camus nu spune nici el altceva, decât că pentru acela căruia nu-i e dată (sau care nu identifică) împlinirea posibilă îi stau la dispoziţie, prin revoltă, căile imposibile.

Precaritatea individualului ce-şi dă determinaţii în catastrofă poate însă, în unele cazuri, institui realităţi vrednice de numit „mirabile“. În câte un colţ al lumii se iveşte uneori o neprevăzută împlinire. Oamenilor de ştiinţă le-a plăcut să vorbească de „accidentul“ ivirii vieţii. Dar îndărătul acestei contingenţe este împlinirea modelului fiinţei, prin ridicarea realului la o nouă treaptă a sa de generalitate. Că aceste mirabile produse ale determinaţiilor libere rămân mai departe determinaţii deschise ale realului, ţine de faptul că o anumită treaptă de împlinire nu reprezintă şi capătul ei.

Pe de o parte, excepţia este aci regula, din perspectiva ontologică, iar, pe de altă parte, regula reintră în dezordine şi îşi caută „excepţia“, în fapt o regulă de ordin superior. La om, de pildă, este limpede că el are „o lege“, dar nu e limpede care anume. Poate că el însuşi rămâne o surprinzătoare împlinire a determinaţiilor lumii; căci el este deopotrivă mai bine aşezat decât orice realitate în modelul fiinţei, de al cărui general singur ştie, dar în acelaşi timp el se poate abate şi cel mai mult de la fiinţă, strivind generalurile statistice de sub el şi din el, spre a căuta deasupra-i un altul, căruia de cele mai mult ori nu ştie nici măcar să-i dea nume.

22. PRECARITATEA DETERMINATELOR CE SE RIDICĂ LA GENERAL. CRIZA INDIVIDUALULUI†

†Ca maladie spirituală a omului îi corespunde, prin criza individualului, „todetita“ (de la *tode ti*. = individualul acesta).

Când determinatiile se prind sub un general, fără împlântarea în individual sau cu pierderea acestuia, se creează o nouă precaritate în sânul realului. Modelul fiinţei nu este satisfăcut, iar fiinţa realului se află în nesiguranţă şi de astă dată; dar ea nu se închide, păstrându-şi mai departe întemeierea şi promisiunea ontologică.

O asemenea situaţie revine mai ales lumilor începutului, aşadar lumilor tinere ale naturii şi omului. În acel ceas primează asupra realului, atât la una cât şi la celălalt, o anumită *idealitate,* creând o lume preinstituită, ce de altfel poate să nu se instituie niciodată.

Dar deopotrivă situaţia apare în lumile mature, reîntinerite sau mai degrabă resimplificată de refacerea realului prin *laboratorul* realităţii. În fapt, laboratorul nu încetează să fie activ niciodată: un depozit ideal stă permanent la dispoziţia lumii, ca una supra-instituită. Iar fiinţa este astfel mai mult decât suportul realităţii manifestate sau al celei în curs şi în aşteptare de a se manifesta. Ea dă suportul şi pentru ceea ce nu este, dar încape între a fi şi a nu fi. În termenii românești, prima precaritate era un „n-a fost să fie“ căci i-a lipsit generalul. Cu precaritatea de acum apare un „era să fie“, dar nu s-a ivit în individualul potrivit.

O lume ca aceasta a generalizantei, în care determinatiile se prind în ceva general, dar n-ar mai avea în ea individualul potrivit sau controlul lui, se dovedește la fel de precară ca una în care lipsea generalul. Amândouă

sânt însă lotul realităţii şi al omului. Căci, într-adevăr, determinatiile — în sens larg fenomenele şi manifestările felurite — puteau, la prima precaritate, să ignore generalul, sau alteori să se deschidă către el fără să-l afle, în timp ce de astă dată ele îl află intrând astfel în ordine, dar cu riscul să piardă pământul, respectiv individualul. Se întâmplă chiar ca înseşi determinatiile puse în joc de o realitate individuală să se elibereze ele singure de aceasta şi să treacă total de partea generalului, aşa cum atâtea ctitorii şi creaţii, în definitiv tot ce este „adoptat“ de umanitate sau de natură drep procedeu bun şi creaţie bună, îşi pierd adesea suportul individual şi trec în generalitatea lumii.

Ceva rămâne atunci suspendat şi valabil doar „în principiu“, sau doar funcţional, dar fără funcţie efectivă, ca un procedeu al naturii care, deşi utilizabil în sine, nu şi-ar mai găsi aplicaţie reală. Determinaţiile preluate de general şi rămase în patrimoniul lui pot fi aşadar reţinute de-a binelea de el, în timp ce alte determinaţii, cu angajare efectivă în individualul realului (în conjunctura naturală sau istorică dată) vin să le ia locul. O bună parte din civilizaţia tehnică poate fi privită şi astfel, ca angajându-se într-un univers coerent, dar pierzându-şi suportul în nevoile reale ale societăţii, aşa cum se întâmplă şi cu creaţiile de artă trecute. Toate acestea încap atunci sub precaritate ontologică, desprinse cum sânt de realităţile individuale, devenind teoretice şi cel mult muzeale. Ele pot pur şi simplu să nu mai coteze la bursa valorilor ontologice şi atunci fiinţa lor, parţială cum era, riscă să se curme. De aceea, ele îşi caută neîncetat suportul individual, respectiv subiectul care să le încorporeze sau care să le reflecte şi reinterpreteze.

În acest sens, precaritatea ivită sub criza individualului poate fi, ca şi cea ivită sub criza generalului, în acelaşi timp o binefacere şi o ameninţare. Tot ce nu este „în fiinţă“ nu este în ordine. Prima precaritate nu arăta care general anume şi dacă vreunul venea să pună în ordine lucrurile; acum criza individualului lasă neştiut care anume este individualul ce ar urma să aducă întregirea şi echilibrul. S-ar putea aşadar spune că un asemenea univers de valori, sensuri şi chiar obiectivări inoperante, în sânul unui univers operant, reprezintă o ameninţare pentru bunul echilibru al lumii. Dar fiinţa, chiar şi parţială, nu primejduieşte prin ea însăşi lumea; o fac doar parţialităţile care nu se recunosc drept parţialităţi şi nu-şi caută întregirea.

Dacă trebuie căutat un ceas privilegiat pentru precaritatea legată de criza individualului esjte desigur cel al începutului, pe orice plan. Este probabil

că în fazele ei începătoare (iar „începuturi“ relative se petrec necontenit şi peste tot) natura pune în joc stări şi procese libere, care se pot ridica la naturi generale — materii în sânul materiei, viaţă, raţionalitate — fără să se încorporeze însă în şi ca realităţi individuale. Sânt ca duhuri plutind peste ape, nori sau câmpuri libere. Unităţi mai vaste decât cele individuale, medii, fluizi sau roiuri pot umple de-a binelea lumea, în timp ce schiţele de exemplare individuale sânt spectrale, ca o concentraţie trecătoare de umbre.

Există astfel o lume pre-instituită, una suspendată în ordinea generalului, şi care totuşi ţine de lumea reală, într-o bună parte a acesteia. Nu se poate vorbi filozofic despre natură, poate nici ştiinţific, fără a se face menţiune şi a se încerca investigaţia, cu orice mijloace de experiment, în natură ori în laborator, privitor la ceea ce poate fi pre-instituit, cu titlul de generalitate concretă. În orice caz, ontologia, fără alte mijloace decât cele speculative, dar astăzi cu plusul de sugestii pe care-l dă cunoaşterea ştiinţifică a naturii şi presupus ştiinţifică a omului, este pusă în faţa unor regiuni şi regimuri de existenţă care au putut face să se vorbească de „ontologie regională“. Dacă însă prin ontologie regională s-ar înţelege varietatea *situaţiilor* ontologice pe care le prezintă realul, atunci termenul ar putea spune ceva, într-o disciplină fundamentală ca ontologia, care prea des nu vorbea decât despre natura generală a obiectului ei. Precarităţile arată situaţii ale fiinţei în real, pe care limba română le-a descris prin formulări ca: n-a fost să fie, era să fie, va fi fiind…

Precaritatea descrisă acum — ca toate de altfel — reapare la om, unde există indivizi cu determinaţiile, manifestările şi pătimirile lor, dar „există“ deopotrivă întâmplări suspendate, rânduieli, legi, ideologii, probleme sau geometrii perfect organizate, care nu ancorează totuşi în nici o realitate individuală. Este ceva care *prisoseşte* în sânul întregii realităţi. Inventivitatea realului, în definitiv, se dovedeşte a fi mai vastă decât ceea ce poate efectiv să prindă trup în sânul ei; ba s-ar putea spune că inerţia realului împiedică să capete şi consistenţă tot ce a prins în el subzistenţă.

Ceva de ordinul *idealităţii* apare astfel, o dată cu determinaţiile ce se prind într-un general. În măsura în care ontologia trebuie să dea socoteală de realitate, ea va avea să ia în considerare şi idealitatea ce o însoţeşte şi dublează pe aceasta: are şi idealitatea un statut de fiinţă. Când individualul îşi dădea determinaţii ce nu reuşeau să se subsumeze unui sens general, atunci el aducea făpturi şi configuraţii ce prisoseau de-a dreptul *în real.* Când însă determinaţiile reuşesc să se subsumeze unui general, dar pierd

sau nu găsesc pă-mântul realităţii imediate, ele aduc, mai degrabă decât configuraţii şi făpturi anumite, stări sau modalităţi ce prisosesc *în idealitatea lumii*, chiar dacă una concretă. În condiţia aceasta de idealitate în exces se află nu numai lumea spiritului, în sânul căreia „cunoaşterea“ va dezvălui tot felul de idealităţi, ca geometriile şi demonstraţiile încă nedesfăşurate, ci se află şi universul material, de pildă cu formele sale, bine atestate astăzi, de *izotopie*.

S-a înregistrat limpede acum că fiecare element şi substanţă materială îşi organizează într-un chip diversificat natura sa intimă. Apa este o substanţă unică, laolaltă totuşi cu izotopii ei. Fiecare element şi substanţă se „idealizează“ deci, în măsura în care lasă posibilul să primeze asupra realului său.

Nu era decât firesc ca această „instabilitate“ a substanţelor, totuşi stabile, să opereze într-o mai largă măsură la începuturi, când lucrurile abia ieşite din haos îşi caută identitatea. Dar chiar într-o lume maturizată, târzie, realitatea apare ca dublată de idealitate. Exuberanţa realului, ce se făcea vădită în cazul primei precarităţi ontologice, atunci când se iveau pe lume, în chip accidental, manifestări neprevăzute parcă în planul general al naturii şi omului, trădează acum existenţa unor *proiecte de realitate*, respectiv a unor determinaţii bine prinse într-o matrice generală şi care nu aşteaptă decât prilejul să genereze individualul. Este suficient ca un dezechilibru natural sau unul uman (o revoluţie) să se producă, pentru ca nenumărate *alte* forme de viaţă să ţâşnească la realitate, trădând din punctul de vedere al individualului o bogăţie creatoare ce nu părea să ţină de nici o necesitate şi care se dovedeşte totuşi riguros şi complet structurată. Dacă totul ar fi contingenţă şi dezordine, cum oare ar izbucni dintr-o dată ordinea cea nouă în lumea reală? Şi unde preexistă ea? În ce zonă ontologică?

Realitatea are ca şi un depozit ideal, de care poate dispune. Dumnezeul lui Leibniz avea la dispoziţia sa multe alte lumi *posibile*, adică alte sisteme de organizare a determinaţiilor unui cosmos. Cine ştie ce rânduieli şi structuri bine configurate aîe naturii au rămas deoparte până acum, aşa cum în cunoaşterea omului cu privire la natură, fenomenul electricităţii, adică organizarea de *acest* tip a lumii materiale, a rămas nesemnificativ, de îa Thales până în veacul trecut, izbucnind apoi în realitate cu o atâta organizată forţă, încât a venit să schimbe totul în cunoaşterea naturii, şi la fel în viaţa societăţii, ba poate chiar în existenţa Planetei.

Faţă de lumea primei precarităţi, rare era a purei şi oarbei experienţe, în natură, iar la om a experienţei ca aventură, lumea de acum a generalităţilor concrete reprezintă organizarea şi punerea în ordine, a unui laborator. Fiinţa realului, ca parţială şi precară, cum este şi de astă dată, ca neancorând în ceva individual, are totuşi un statut ontologic asigurat, ea. reprezentmrî laboratorul realităţii. Existenţelor sau manifestărilor întâmplătoare de la prima precaritate, li se opune acum lumea sigură sau în curs de asigurare a laboratorului, cu proiecte şi prospecte de realitate la dispoziţia „demiurgului“.

Plutesc mai multe rânduieli deasupra lumii, decât cele din cuprinsul ei. Există mai multe adevăruri în „cărţi“, adică în depozitele realului, decât în real, — s-ar putea replica vorbei lui Shakespeare. În natură, la om ca şi în ordinea presupusă a divinului, *teoria* este uneori mai puternică decât o practică limitat înţeleasă; sau tocmai practica este cea care dezvăluie toată bogăţia teoreticului. În acest sens, nu numai omul este fiinţă teoretică, ci tot realul teoretizează, dacă firește se invocă o altă ordine teoretică decât cea abstractă. În orice caz, un lucru rămâne sigur şi simplu de rostit: tot realul *elaborează* mai mult decât edifică.

23. PRECARITATEA GENERALULUI CE SE ÎNTRUPEAZĂ ÎN INDIVIDUAL. CRIZA DETERMINATELOR†

†Ca maladie spirituală a omului îi corespunde, prin dereglarea determinaţiilor, „horetita“.

Din laboratorul realului se pot încorpora în exemplare individuale legi, structuri, sisteme sau sensuri care, deşi se „realizează“ prin individualizare, nu obţin totdeauna fiinţa plină. Pot fi în carenţă determinaţiile individualului astfel -dominat de general. Ceea ce stătea pe primul plan, în prima precaritate, era individualul care-şi dădea determinaţii; într-a doua erau determinaţiile care-şi obţineau generalul. Aci pe prim-plan stă generalul, care se înstăpâneşte asupra individualului. El creează o lume care „va fi fiind“, dar care nu-şi află, când rămâne precaritate, determinaţiile potrivite.

Înstăpânirea directă a generalului asupra individualului, fără mijlocirea determinaţiilor ultimului convertite într-ale primului, poate duce la

paralizarea sau blocarea determinațiilor, în cazul anorganicului, la eșecul sau la căderea în automatism, în cazul organicului.

La om, o asemenea situație ontologică ia toate formele: paralizare și blocare prin presiunea generalului; eșec ontologic; automatism al determinațiilor; sau dimpotrivă și în chip semnificativ, dereglarea lor.

Dar și aceasta, ca orice altă precaritate, poate fi un stimul ontologic, conducând la o plină afirmare a ființei, de pildă, pe plan uman, cu geniul, care stă sub semnul ei.

A putut lipsi generalul potrivit în primul caz; a fost așa cu individualul, într-al doilea; acum sânt în carență determinațiile. Orice precaritate ontologică este, într-un sens, o deformație *din* perspectiva modelului, dar este deopotrivă o transformare și formare a realului *în* perspectiva modelului.

Deformarea care se ivește acum este adusă de ordinea generalului. Ca lege ori simplu sens general, ordinea poate să se impună în așa fel încât să nu mai lase nici o margine de libertate individualului (sau, la om, să-i exacerbeze libertatea). Ca într-un stat în care orice individ este silit să făptuiască de-a dreptul în spiritul generalității statului — fără ca el să se fi ridicat singur, cu determinațiile sale firești, la acel spirit și fără ca aspirațiile lui să se acopere cu răspunderile ce i se propun și impun — realitățile individuale pot fi grevate cu *închiderea* sub un general pe măsura căruia ele nu sânt. Poate că renumitul „stat“ al lui Platon ar fi fost așa. Determinațiile individualului nu mai sânt ale sale, aceasta este dezordinea, ceea ce din perspectiva generalului este tocmai ordine.

Căci, de astă dată, generalul primează, cu lucrările și tăria lui, în timp ce, în prima precaritate, lucrările individualului populau lunea cu realități, iar, la a doua, lucrările și tăria determinațiilor. Generalul poate apărea „tiranic“, în acest caz, dacă în realitate el n-ar trăda, în om și societate cel puțin, o nerăbdare de a se „realiza“, sau în cazul firii, o precipitare ontologică de natură să-l pună pe el însuși în precaritate. Modelul ontologic trebuie să indice nu numai prezența și acțiunea comună a celor trei termeni, nu numai „conversiunea“ determinațiilor individualului către general, deci acoperirea lor cu cele ale generalului, dar și — ceea ce cu siguranță că o simplă schemă nu poate face — măsura și armonia termenilor puși în joc. Nici unul nu poate lua întâietate, în aplicațiile modelului, ceea ce înseamnă în tot cuprinsul realității, fără a risca să compromită sorții ființei pline și să se compromită singur. Doar în cazuri privilegiate, când excesul unuia dintre

termeni intensifică şi nu dereglează lucrările celorlalţi doi, aşadar când excesul reface regula şi anume *la un nivel superior* (ca în cazul geniului la om), abaterea de la modelul fiinţei devine o confirmare şi o afirmare a acestuia.

Ceea ce compromite în mod obişnuit realizarea directă a generalului este punerea în subordine a individualului şi a determinaţiilor lui, în locul punerii lor în ordine. Mijlocirea determinaţiilor între un individual şi general a dispărut, iar încă mai dăunător pentru echilibrul fiinţei este că uneori *noi* determinaţii nu apar, sau, dacă o fac, sânt nefireşti şi inadecvate. Pentru paralizarea sau blocarea determinaţiilor individualului se întâlnesc — până la experienţa spirituală a omului, atât de expresivă pentru situaţiile fiinţei — unele ilustrări posibile chiar în anorganic şi organic.

Astfel natura anorganică, în particular cea minerală în toată masivitatea ei, ar putea fi identificată, dintr-o perspectivă ontologică, drept opera vastă a presiunii generalului. Tot ce este inert stă în realitate sub o lege, iar legea este atât de bine determinată în sine şi de stăpână pe lucruri, încât acestora nu le mai rămâne decât o singură determinaţie: descompunerea (ca *uranium*-ul care se dezagregă şi el, dar în milioane de ani). Poate că metalele, în chip eminent, ilustrează situaţia ontologică potrivit căreia generalul paralizează şi blochează orice determinaţii individuale. De ce să vedem în metale o treaptă şi o împlinire de realitate, în locul unei blocări a ei? Un univers fluid, în continuă procesualitate, în afara celui mineral şi „metalic“ în care trăim, un univers cu altă consistentă decât cea minerală, poate fi perfect conceput, cu aceleaşi legi, dar nu cu îngheţul de sub ele. De altfel, în acelaşi univers metalic al nostru, ni s-a părut că putem detecta, tot în anorganic, nenumărate realităţi instituite, care-şi calcă generalul, sau alteori legi şi structuri atinse, care nu-şi află individualul. Precaritatea de acum vine doar alături de ele, aducând realităţile ei îngheţate.

Ea le aduce şi în organic câteodată. Paralizarea şi blocarea individualului sub general (sub unul simplificat) apare în câte o existenţă ca amoeba, despre care se ştie că este cea mai veche structură organică vie şi că a rămas aceeaşi de milioane de ani. Amoebitatea, ar spune medievalii, a făcut imposibile orice noi determinaţii ale amoebei. Dar în organic mai frecvente sânt alte modalităţii ale acestei precarităţi, *eşecul* în primul rând. Există specii, adică generaluri, întrupate în exemplare individuale ce nu şi-au mai putut da determinaţii potrivite pentru a supravieţui; aşa a fost — şi probabil au existat multe alte cazuri similare — specia sau genul saurienilor, care nu

s-au mai putut adapta și de la început dădeau replica, în real, a unui cod, respectiv tipar general, ce nu îngăduia exemplarelor determinații noi. Pe de altă parte, există sisteme sau generaluri mai vaste decât speciile, care nici ele nu-și obțin „realizarea“ decât cu prețul a numeroase eșecuri. Viața, spun biologii, a încercat să urce către forme superioare pe linia insectelor, dar a sfârșit prin a se bloca; generalitatea ei se dovedea prea puternică pentru existențele acele individuale, ce nu și-au mai găsit determinațiile potrivite nivelului mai ridicat, reclamat de viață. Atunci i-a rămas acesteia să încerce pe linia mamiferelor ceea ce rămânea blocat pe linia insectelor.

Dar, deopotrivă cu eșecul generalurilor de a institui existențe și realități pe măsura lor, se poate vorbi despre un eșec ontologic și atunci când ele reușesc, în cazul că rămân la nivelul lor de reușită. Tot o situație ontologică în care generalul are toate inițiativele este în joc și în cazul speciilor bine definite sub genul complex, nu simplu ca al amoebei, unde exemplarele stau sub o singură comandă și, cu toate că-și dau determinații variate, nu reușesc să iasă din stereotipia și automatismul determinațiilor comandate. La niveluri mai ridicate ale vieții, cu furnicarul sau stupul de albine, generalul prescrie totul, chiar și dispariția, la momentul potrivit, a exemplarelor individuale. Că o asemenea reușită a putut face admirația omului, este de înțeles; dar că a putut face și obiectul invidiei lui, ar fi ceva inexplicabil, dacă alte situații ontologice decât carența determinațiilor nu i-ar crea și ele suferințe, adesea incurabile.

Dar cea mai inexplicabilă ar fi, în cazul omului, invidierea reușitei pe planul naturilor superioare, pe care el singur a închipuit-o, anume cea a îngerilor. Aci presiunea generalului atinge cu adevărat o culme. Natura nu cunoaște până la capăt întruparea legii în câte un exemplar unic. Dacă s-a putut închipui, în Evul Mediu, că îngerii, ca exemplare individuale, reprezintă fiecare câte o adevărată specie, atunci presiunea generalului devine absolută: el ar fi atât de puternic, încât ar reuși să se încorporeze într-un singur individ și să-l copleșească pe acesta cu masivitatea lui, până la vană plutire, fără determinații, peste lume.

Omului îi e dat să înregistreze altfel, adică în *toate* felurile, precaritatea aceasta. În clipa când natura ajunge să se „cerebralizeze“ — dacă împlinirea aceasta este sensul general al vieții — și când astfel generalul se realizează în exemplare individuale cu determinații infinit adaptabile; în clipa așadar când, cu genul uman, modelul ontologic s-a satisfăcut la nivel biologic, el poate redeveni *parțial* satisfăcut doar, la nivelul superior, al spiritului. Omul

poate cădea sub tiranii specifice lui. Un sens de viață, de pildă, un gând organizat și exclusiv, un zeu, un comandament, îl pot alege și investi cu revendicările lor, pe măsura cărora, totuși, el să nu-și poată da determinații. Societăți întregi, luate ca mari realități individuale, au putut fi copleșite așa, prăbușindu-se sub povara generalului, după cum simpli indivizi au putut fi striviți, fie de presiunea generalului impus din afară, fie chiar sub fenomenul auto-tiranizării prin câte un general acceptat de ei.

Fiecare subiect uman, singular sau colectiv, apare în definitiv și se desfășoară sub tensiunea la care îl supun generalurile — în chip obișnuit, cele elementare dindărătul lui, neidentificate clar de el, dacă nu cele de ordin superior — subiectul făgăduind o clipă să le „realizeze“ în subiectivitatea sa, care este și prima realitate în domeniul spiritului. Dar sub impactul sensului general, în clipa când acesta nu mai îngăduie indivizilor liberul joc al determinațiilor și căutarea de sine prin ele, subiectele se transformă în *obiecte* de tip spiritual. Ființa lor devine și de astă dată precară, căci fără afirmarea determinațiilor proprii nu poate exista nici plinătatea generalului și, astfel, a ființei. Precaritatea apare în chip strident în cazul omului-obiect al statelor cu sensuri generale prea categorice (ca statul lui Platon, sau cel spartan, sau atâtea ale istoriei trecute ori apropiate), unde modelarea individului uman, care se vrea formatoare, se dovedește deformatoare; aceeași precaritate, cu trecerea omului în obiect a apărut în cazul unor societăți tiranizate de câte o idee religioasă. În lumea omului se regăsesc deci toate deformările aduse de această precaritate în natură: pasivitatea și paralizarea ființei spirituale, blocarea oricăror determinații înnoitoare; eșecul existenței individuale sau colective, atunci când determinațiile sânt inadecvate (câte religii n-au rămas inoperante în istorie?), sau intrarea determinațiilor în automatism (oameni-robot, societăți-tip), în clipa când generalul reușește atât de bine încât își compromite propria sa reușită. La fel și-o compromite gândul creator (la artist, de pildă) care este adesea mai puternic decât încorporarea lui, iar creatorii de orice fel, cu generalul lor direct primit și căruia ar trebui să-i afle determinații infinit adecvate, sânt înfrânți de propria lor idee.

Când, în schimb, exemplarul individual are tăria de a suporta generalul și de-a da, prin acesta tocmai, determinații pe măsura lui, atunci o noutate de ordinul ființei împlinite se ivește pe lume. S-a numit *geniu* această capacitate de a „prescrie legi“, în realitate de a da, prin legea pe care o încorporează de-a dreptul el, determinații noi, valabile sau cu înțeles și

pentru ceilalţi. În geniu se reface, pe plan spiritual, modelul ontologic, pornind de la precaritatea adusă de presiunea generalului şi însănătoşind fiinţa realului, prin deter-minaţiile neaşteptate, dar adevărate, pe care le dă.

24. PRECARITATEA INDIVIDUALULUI CARE SE INTEGREAZĂ ÎN GENERAL. SUSPENDAREA DETERMINAŢIILOR†

†Ca maladie spirituală a omului îi corespunde, prin inaptitudinea pentru determinaţii sau, la om, refuzul lor deliberat, „ahoretia“.

Cele trei precarităţi de până acum *se răstoarnă,* iar răsturnatele lor apar în real alături de primele: nu numai individualul îşi dă determinaţii, ci va fi invers; nu numai determinaţiile îşi obţin generalul, ci şi invers. Acum apare răsturnata precarităţii precedente: în locul generalului, care se înstăpâneşte asupra unui individual, individualul îşi aproximează integrarea într-un general. Formularea românească pentru o asemenea aproximare este: „ar fi să fie“.

Nu este totuna ca un lucru să fie integrat de către un general şi ca el să-şi caute un general integrator. Blocare sub general poate fi şi într-un caz şi într-altul, dar cu sens diferit, iar când nu este blocare şi când precaritatea respectivă are sens bun, atunci deosebirea reiese limpede: în cazul când primează generalul, determinaţiile, care lipseau la început, apar ca o îmbogăţire a *individualului,* pe când, prin ridicarea individualului la general, determinaţiile vor îmbogăţi *generalul.*

Într-adevăr, ridicarea de la caz individual la lege este ca şi o inducţie, la orice nivel de realitate. Dar ridicarea nu se petrece acum mijlocit, prin desfăşurarea determinaţiilor individualului, care să se acopere cu cele ale generalului, ci nemijlocit (cum se petrecea îm-plântarea generalului în individual), de la individual direct la general. Determinaţiile sânt suspendate, îngrădite sau pot fi chiar refuzate la om (asceză); iar atunci când — în cazul completei regăsiri a termenilor ontologici — determinaţiile vor apărea, ele vor modela generalul, chiar dacă sânt ale individualului.

Prin aceasta, integranta devine o şcoală a generalurilor. Toată realitatea se educă sau se poate educa sub această precaritare ontologică, inclusiv omul. Iar la om conştiinţa educării generalurilor este viziunea integratoare a culturii, aceasta devenind limpede una de „integrări succesive“.

*

Precarităţile ontologice se iveau prin cuplarea a doi termeni, ca deschiderea posibilă către al treilea. Dacă deschiderea nu se producea sau nu reuşea, precaritatea rămânea simplă precaritate, cu tabloul ei critic sau, la om, clinic; dacă deschiderea se producea, precaritatea devenea stimul ontologic, cu ecoul ei în uman (geniu, de exemplu, sau cunoaştere). Însă felul de cuplare a termenilor nu este indiferent. Aşa cum dialectica platoniciană, clasică, de la individual prin determinaţii la general, deci simbolic I-D-G, nu este aceeaşi cu cea hegeliană, G-D-I, care este răsturnata ei totală, şi nici cea hegeliană cu dialectica nouă, de pildă cea marxistă, D-G-I, răsturnata ei parţială, la fel orice cuplu, deci orice precaritate, ţine de aşezarea termenilor (cel iniţial având şi iniţiativa ontologică), ceea ce face că se ivesc şase şi nu doar trei precarităţi. Deşi I, D şi G nu sânt aci decât simboluri de prescurtare, nimic nu interzice să se vorbească de „litere“ ale fiinţei şi un „cod“ al ei, amintind de codul biologic.

În orice caz, totul ne apare ca şi cum în limbajul fiinţei mutarea unei litere ar schimba realul el însuşi. Nu este totuna să cobori de la general sau să urci la el, aşa cum nu e totuna aspectul metalic al realului cu cel de fuziune al lui, şi cum nu sânt totuna la om dogma (sau decretul) cu demersul viziunii integratoare†.

† În *Eonul dogmatic*, Lucian Blaga a descris în termeni de decret procesul de cunoaştere al lumii moderne, care de fapt are loc în termeni de integrări succesive. De aceea, poate, o lucrare atât de remarcabilă nu şi-a găsit locul în cultura europeană. Am sugerat în altă parte că eonul „dogmatic“ trebuie înţeles ca unul „axiomatic“, cum îl înţelege, de fapt, autorul însuşi. Axiomele integrează, nu supun.

La rândul ei, întregirea uneia din precarităţi prin determinaţii, potrivite sau nu, este diferită de a celeilalte, chiar dacă modelul fiinţei se satiface, în cazul cel bun. Ontologia ar trebui să poată spune, ori de câte ori identifică fiinţa în lume, *pe ce cale* anume a fost împlinit modelul. Iar întrucât riscul precarităţilor este de a rămâne ori recădea în propria lor precaritate, ontologia ar trebui să arate că accesul la fiinţă este şi calea recesiunii ei, dovedind efectiv cum devine fiinţa recesivă, aşadar prin ce tip de cuplare închisă se retrage ea, în câte o precaritate a ei

Cuplarea generalului cu individualul duce prin urmare la realităţi deosebite după felul cum are loc, chiar atunci când, şi într-un caz şi într-altul, determinaţiile sânt blocate. Cu atât mai mult apare deosebirea când

deschiderea prin determinații se petrece: dacă generalul ia inițiativa, totul este ce se întâmpiă cu individualul; dacă însă, ca acum în integrare, individualul are inițiativa, atunci ceea ce se întâmpiă privește generalul. În cazul dintâi, generalul riscă să fie strivitor pentru individual, îl poate paraliza, cum am văzut, îl poate deforma până la eșecul realizării de sine prin el, sau îl poate preface în automat al legii, când nu-i dă, la om, exacerbarea determinaților, resimțită sub maladia spirituală a „horetitei“. În cazul al doilea, generalul nu mai e apăsător, ci odihnitor. Aci el apare ca o adevărată dezlegare; sau încă, lucrurile își caută legarea ca și dezlegarea lor prin ceva de ordin general, care este acum solicitat în loc să se impună. Solicitarea se reflectă perfect în libertatea de alegere a conștiinței cunoscătoare, respectiv de alegere axiomatică. Dacă avem dreptul să solidarizăm demersul cunoașterii cu unele demersuri din real, pe temeiul universalei acțiuni a modelului ontologic, atunci ne apare izbitor faptul că generalurile se pot modifica, așa cum se modifică sistemele de axiome. Firește că la om libertatea de a alege axiomele, respectiv generalul, a putut să se ridice până la arbitrar. Dar, în fapt, generalul este întotdeauna ales sub o necesitate (ceea ce pare arbitrar axiomatic se petrece în realitate înăuntrul unui *orizont* axiomatic, acesta necesar) și tot ce face conștiința cunoscătoare, cu libertatea ei, este să mute generalul dintr-o formă de așezare într-alta, scoțându-l din stabilitate și dogmatism.

Solicitarea generalului de către individual, sau de către mari realități individuale, nu mai îngăduie celui dintâi să fie tiranic și rigid, ca în cazul impunerii generalului. El se mlădiază după tendințele inerente individualului, care este prins în această in-ducție către general. Unui univers metalic și mineral, în care nu este posibilă decât fisiunea, i se substituie acum unul de fuziune; sau unuia de generaluri date i se substituie unul de generaluri aproximate. Este drept că, din perspectiva individualului, lucrurile apar ca un „rapt“ al acestuia de către un sens general, așa cum ar fi în natură raptul unui corp astral și prefacerea lui în satelit. Dar încă mai adevărat pare că ordinea generală (sistemul planetar) nu preexistă raptului, ci ea se face o dată cu el. Integrarea individualului a modificat, dacă nu a generat chiar, generalul însuși.

Poate că și evoluționismul clasic vine să arate că exemplarul *individual*, prin lupta pentru existență și selecțiune naturală, impune speciei, adică generalului, să evolueze. O doctrină larg acceptată, ca evoluționismul, ar arăta astfel că există o cale către ființă sau către *un* nivel de ființă, cu totul

deosebită, prin ridicarea directă a individualului la general, care-şi va da apoi determinaţii sigure.

Toate precarităţile ontologice, înţelese drept căi de acces la fiinţă, îi revin în chip propriu omului, ca existenţă superior şi diversificat precară, dar precaritatea integrării are un titlu ce lipseşte celorlalte: întâlnirea directă şi căutată de om, iar nu suferită de el, în pasivitate, cu generalul. Integrările omului, de la căutările şi angajările lui, dincolo de generalurile care îi sânt date (familie, tradiţie, societate, spre a nu mai vorbi de sensurile speciei) şi care urmăreau să facă din el obiectul lor, toate deschiderile până la cine ştie ce extaz ultim, unul estetic, de exemplu, şi de pierdere de sine în general, reprezintă însăşi afirmarea sa de om. Faţă de primele trei precarităţi, pe care le-am descris, cele răsturnate, care încep cu integrarea, au un caracter deliberat, în experienţa spirituală a omului. Poţi trăi „la întâmplare“ şi fără de general, sau poţi fi trăit de altceva, de o ordine generală, fără să ştii, dar nu poţi aspira către un *alt* general decât sub deliberare proprie.

Integrarea exprimă într-atât de bine aspiraţia de afirmare superioară a omului, încât ea se iveşte uneori, în chip sugestiv, tocmai în exasperarea lui de-a nu se putea afirma şi integra. Faţă de infinitatea determinaţilor nesemnificative, pe care ţi le dai singur sau ţi le prilejuieşte viaţa, eul omenesc sfârşeşte uneori în condiţia „sinelui înnebunit“ al gândirii indiene, înnebunit de atâtea incarnări, după ea. El caută ordinea generală („Marele Tot“) şi o face lucid. Are în speţă luciditatea de a se vedea pe sine stând sub generaluri care se cer realizate prin el, dar pe care el le respinge, din clipa când înţelege că ele nu-i împlinesc, la nivel superior, omenescul. Caută *altceva* şi este gata să adopte acel sens general, care i-ar da măsura proprie. Atunci se deschide înaintea sa dubla posibilitate pe care o pune în joc experienţa integrantei: sensul general căutat îi este lesne de identificat şi integrarea în el se face pe nesimţite, ca a „sufletului frumos“ despre care vorbea Goethe; sau sensul general nu se lasă identificat, dar nevoia de integrare duce totuşi la unul, ca-re-l neadevereşte pe om, refuzându-i rodnicia spirituală a determinaţilor pline. El îşi dă, sub sensul acela general, determinaţii nefireşti, dar cel mai adesea nu-şi dă defel. A intrat în suspendare ontologică şi s-a blocat ca fiinţă spirituală; s-a îngrădit sub precaritatea integrării.

Ca şi în cazul precedent, totuşi, al presiunii generalului asupra individualului, unde reînsufletirea individualului prin determinaţii noi putea duce la reuşita de excepţie, dar încadrabilă sub modelul ontologic, a creaţiei

şi a geniului, în cazul integrării, supunerea deliberată la un sens general poate să ducă la determinaţii noi, care de rândul acesta să îmbogăţească şi schimbe generalul însuşi. (Brahma nu există fără mine, ceea ce schimbă ceva în natura divinului.) Individualul poate *înnoi,* cu adeziunea sa, generalul, aşa cum excepţia poate să nu dezmintă şi nici să confirme, ci să *lărgească* regula.

O dată cu fiecare precaritate ontologică, apărea câte un aspect posibil din lumea începuturilor. Acum, cu integrarea, lumea poate fi închipuită în ceasul nematurităţii generalurilor din ea. Cu fiecare demers al realului însă inform, se încearcă fixarea într-o lege şi astfel determinarea sigură a acesteia. Existenţialismul francez n-avea dreptate să lase doar existentului uman sorţii de a-şi defini esenţa prin existenţa lui. Este vorba de o precaritate cu sens pozitiv a lumii, nu doar a omului, iar evolutionismul nu ar avea înţeles în cazul că ceea ce evoluează nu aduce *noi* generaluri. Generalurile se educă, o dată cu ridicarea individualurilor la ele.

În acest ultim caz, integrarea sub un general devine o colaborare cu el, conducând la acea educaţie a generalurilor care corespunde, în timpul nostru, „educării“ adevărurilor de cunoaştere, despre care ne vorbeşte istoria ştiinţelor. S-a văzut limpede în ştiinţa contemporană că adevărurile noi nu le dezmint pe cele vechi, ci le integrează. (Relativitatea nu respinge mecanica clasică, geometriile ne-euclidiene nu dezmint pe cea euclidiană, ci le preiau ca un caz particular.) Dar aşa era de la început în istoria matematicilor, după cum aşa este în istoria spirituală a omului şi, poate, în istorie pur şi simplu.

Integrarea este însăşi demersul *cunoaşterii,* care lărgeşte de fiecare dată generalul (teoria), spre a cuprinde vechiul şi noul laolaltă. Dar tot integranta este şi demersul vieţii spirituale, care se lărgeşte prin orizonturi succesiv integratoare. Oriunde este recurs direct la general — ca la cunoaştere, după acumularea datelor individuale, ca în viaţa spirituală, după experienţa resimţită drept închisă a insulei şi eului — operează o integrantă. În timp ce realizanta descrie ceva, poate esenţial, din creaţie şi geniu, integranta dă articulaţiile actului de cunoaştere şi ale experienţei spirituale. Sânt precarităţi ale fiinţei, sau precarităţi ale spiritului? Dar sânt reflectarea primelor în spirit, iar atunci când sânt precarităţi deschise, reprezintă modelul fiinţei regăsit de către spirit. Căci orice înţeles al lucrurilor sau al omului ţine, până la urmă, sau oglindeşte înţelesul fiinţei.

Precaritatea își schimbă atunci semnul. Ea devine un stimul ontologic. Dacă integrarea sub un «general se preface în colaborare cu el și poate duce la determinații sigure, ea poate deveni, în experiența omului, o tehnică spirituală. De sub presiunea generalului asupra lumii nu se elibera decât creatorul, geniul. Din integrarea lumii în general se naște înțelepciunea ei.

25. PRECARITATEA GENERALULUI CARE-SI DĂ DETERMINAȚII. SUSPENDAREA INDIVIDUALULUI†

†Ca maladie spirituală a omului îi corespunde, prin inaptitudinea pentru sau refuzul deliberat al individualului, „atodetia".

Este a doua precaritate răsturnată, după integrare. Acum, nu determinațiile își caută și obțin un general (D-G), ci generalul se delimitează prin determinații (G-D). Ii lipsește individualul, ca și celei dintâi, dar în timp ce idealitatea și laboratorul acesteia așteptau doar prilejul să se împlânte în real, generalul care-și dă determinații întârzie să-și dea un individual realizator și instituie o lume a generalului ce-și pare suficientă sieși. Totul „este să fie" permanent, dar, în precaritatea lui, nu este cu adevărat.

Generalul care-și dă o bogăție de delimitări creează într-astfel o lume în sine, încât lumea reală devine, pentru el, una din lumile posibile.

Când însă precaritatea aceasta, ca stimul ontologic, își obține individualul și satisface modelul, lumea reală, refăcută astfel de sus în jos, capătă o surprinzătoare învestire rațională, care pune în lumină aspecte și înțelesuri superioare ale ei.

Pentru om, aceasta este precaritatea care duce la *cultură*, unde se poate întârzia oricât în reliefarea generalurilor, dar unde stăruie riscul unei gratuități vinovate față de ființă. Cultura și omul însuși intră atunci în evanescență. Dar totul se petrece blând, în timp ce exasperarea teoreticului de a nu-și găsi individualul, sau graba generalului realizat, de a-l modela potrivit lui, pot revoluționa realul. Iar când, în ciuda inaptitudinii sau chiar a refuzului individualului, acesta este regăsit, lumea e transfigurată de o nouă lumină a spiritului.

*

S-ar părea că răsturnarea primelor trei precarităţi, ce aveau în ele o mişcare firească (de la individual la determinaţii, de la determinaţii la general şi de la acesta, îndărăt, la individual), reprezintă doar opera omului ca singura fiinţă ce poate fi şi *nefirească.* Şi într-adevăr, răsturnarea unei sittfaţii reprezintă cel mai adesea un act de luciditate, ceea ce face ca ultimele trei precarităţi să caracterizeze mai adânc omul, stăpân pe sine şi lucid cum este, decât primele, aşa cum o arată maladiile spirituale corespunzătoare, ahoretia, atodetia şi acatholia. Dar, dacă nu se poate vorbi de luciditate, în cazul realului natural, s-au înregistrat adesea şi în el atâta varietate şi bogăţie, încât, în lipsa lucidităţii, i se poate atribui naturii măcar fantezie, prin raport la ce ştim noi despre ea. În definitiv, ştiinţele noastre caută să afle legile şi necesitatea naturii, nu jocul ei. Dacă totuşi omul poate ieşi cândva de sub imperiul necesităţii, intrând în era libertăţii, de ce să nu credem că şi cunoaşterea va face aşa?

În ceasul când ştiinţele vor fi ieşit de sub imperiul necesităţii, stăpânind nu numai legi locale ca astăzi, ci şi ordinea lor de ansamblu, ele vor putea să-şi ia libertatea de a cerceta alte aspecte şi de-a pune în lumină marginea de joc a realului el însuşi. Strania idee pe care au avut-o unii fizicieni de la sfârşitul veacului al XIX-lea, când au declarat că se cunoaşte despre natură aproape tot ce e de cunoscut, va apărea atunci deopotrivă prezumţioasă ca şi ofensatoare, faţă de resursele şi posibilităţile realului celui vast. De pe acum, poate, oamenii de ştiinţă înregistrează un joc pur, cosmic sau biologic, cu legi care-şi dau tot felul de determinaţii şi nuanţează la ne-sfârşit spectacolul posibilităţilor lumii, fără să ducă la nimic pro-priu-zis, adică fără să înscrie şi nici să dispună de noi realităţi pe firmamentul fiinţei. Poate că nicăieri — cu un exemplu de care aminteam — siliciul nu a dus, întocmai carbonului pe pământ sau aiurea, la realităţi organice; dar nu este nici exclus ca tentative în acest sens, un fel de exerciţii pure în cosmos, să se fi produs sau producă, aşa cum trebuie să se accepte, pe multe alte planuri, că gene-ralurile, prezente şi active în natură, fac şi desfac într-un joc liber, ca al norilor, realităţi ce se propun o clipă ca delimitări ale generalului şi apoi se retrag din sânul realităţii propriu-zise. Iar dacă ştiinţele nu au întreprins încă, sub imperiul necesităţii cum stau, o asemenea investigaţie, câteva filozofii şi religii au schiţat-o, chiar fără altă acoperire decât cea pur speculativă.

Pentru precaritatea de față, de altfel, nu mai este nevoie de căutat, pe plan filozofic, ilustrări. Cineva și-a luat sarcina s-o desfășoare în toată însufleţirea ei și — pe cât posibil, dar fără să reușească decât în unele cazuri — s-o înfrângă drept precaritate și s-o ducă până la capăt, întregind-o cu individualul: este Hegel. Încă o dată ne va fi limpede că filozofiile trecute ar putea fi în bună parte înfățișate ca plecând de la o precaritate: Hegel de la un general care-și dă individualul, Platon de la un individual care-și caută și obține generalul, Kant de la o integrare în general, care își caută și obține de-terminaţiile, „fenomenele“ (de vreme ce tot criticismul este o filozofie a fenomenalităţii).

Hegel a pornit de la singurătatea generalului, a Spiritului, cu determinaţiile lui. Privită în ea însăși (cum apăruse în 1812), *Logica* sa este de fapt o descriere a lumii *fără individual,* deci o perfectă viziune de delimitare, cu lumea Fiinţei absolute, care-și dă, ca ființă goală, determinaţiile calităţii, ale cantităţii și ale măsurii, apoi de-terminația de a fi „esenţă“, cu manifestările acesteia, în fine deter-minația de a fi „concept“. Nimic individual nu apare acolo. Este ca și cum generalul s-ar ivi întâi pe scena lumii, cu delimitările sale; așadar cum ar apărea legile singure, cu specificările lor. Abia mai târziu (ca în creaţia lui Hegel, unde abia cu *Enciclopedia* din 1817 logica devine doar prima parte, întregită fiind de natură și apoi de filozofia spiritului) s-ar ivi natura, prin demersul generalului hegelian și al delimitărilor lui de a se obiectiva într-un individual vast care este natura, și la urmă de tot ar apărea sau reapărea spiritul, doar în versiunea omului, ca un individual privilegiat, care va urca spre „conștiința de sine“ a Spiritului.

Precaritatea aceasta prin care se deschide viziunea hegeliană (pe linia *Logicii* însă, nu și a *Fenomenologiei*, care de la început satisface modelul ontologic, ceea ce îi dă o specială seducţie față de prima carte) apare ca și un fel de Geneză, susceptibilă deopotrivă să ducă și să nu ducă la lume; o lume care „este să fie“, dar ar putea și să nu fie. Individualul poate să nici nu apară; spectacolul lumii este interesant și fără el, fiind vorba despre tot ce se întâmplă Fiinţei pure, așadar în ce aventuri și contradicţii intră Spiritul, cum se înfruntă și împacă Legile. Este o lume aparte, a generalului și a posterităţii lui imediate, care ar părea perfect să se poată lipsi de real. Precaritatea a atins aci, pe planul filozofiei, o culme, iar dacă ea, cu amploarea cosmică ce i se conferă, nu poate izvorî dintr-un act de luciditate, cum va fi la om, nu este mai puțin expresia unei rațiuni, a Rațiunii însăși.

De aceea, Hegel denumește singur o asemenea desfășurare pură a Spiritului o „teologie“, respectiv o logică a divinului.

Apropierea pe care o face Hegel între logica sa și o teologie este perfect legitimă, căci în genere ontologiile religioase se întemeiază și ele pe un general ce-și dă determinații. Gloria ontologiilor religioase este de a fi tot timpul în sfera generalului, dar neajunsul lor cel mare va fi de a nu regăsi, în chip obișnuit, lumea realităților individuale. Totuși cu ele, de asemenea, precaritatea de față tinde până la urmă să se înfrângă drept precaritate (ele trebuie să dea o Geneză, trebuie să-și „materializeze“ în ceva sau chiar întrupeze divinul, ba trebuie să explice până și răul lumii astfel create). În timp ce Hegel reușește să facă totuși plauzibil, ontologic, un general inițial care-și dă determinații, căci generalul invocat de el în *Logică* nu este de fapt ființa, care la el este și neființă, ci este devenirea, aceasta putând fi o Geneză interminabilă a lumii, religiile nu sânt în măsură s-o facă. La ele actul de „înstrăinare“ a generalului — creația lumii de exemplu — nu mai are necesitatea pe care i-o conferea Hegel, rămânând o „bunăvoință“, respectiv o contingență. După folclorul românesc, lumea s-a creat într-o zi de marți.

— Este însă privilegiul precarității de față, care pune în joc un general tăiat în atâtea fețe, să învedereze și în realul individual, atunci când coboară în sfârșit la el, fețele nebănuite ale acestuia. Toate celelalte precarități caută sau dispun de un general prea frust. La început îl caută orbește, riscând să-și găsească odihna și echilibrul ontologic în cel dintâi pe care-l află, sau în oricâte; cea de-a doua intră cu determinațiile în suficiența generalului, și nu-i rămî-ne decât să regăsească, din idealitatea și laboratorul ei, pământul sigur al individualului; precaritatea generalului realizat încearcă să modeleze și adesea desfigurează individualul în numele unui general adesea sumar; precaritatea ultimă care urmează nu va mai pune în joc defel generalul, iar numai integrarea individualului în general întârzie asupra lui, dar mai mult spre a-i lărgi orizontul și a-l „educa“, de parcă niciodată generalul n-ar fi destul de matur și de bogat spre a integra cum trebuie realul. Singură precaritatea de față face dreptate generalului; cu religiile, chiar una atât de mare încât îi primejduiește colaborarea ontologică cu realul.

Când ajungi într-o lume *dedusă* din general și din rațiune — căci de o deducție, de o de-curgere este vorba acum, — lumea arată mai adevărată, într-atât uneori încât ceva din vorba lui Hegel, cum că tot ce este real e

rațional, să devină acceptabil, cu o raționalitate neașteptată. După ce și-a pregătit și cu adevărat șlefuit generalul în toate felurile, în *Logica* sa, el l-a făcut să se împlânte — nu de-a dreptul, ci înzestrat cu nenumărate determinații și delimitații — sau mai degrabă să se obiectiveze și „înstrăineze“ o clipă, spre a se regăsi mai târziu în realitatea aceasta, căreia îi va fi dezvăluit o altă față de raționalitate. Poate că lui Schelling, care punea în joc o aceeași precaritate, i-a reușit mai bine să dea, respectiv să deducă, o filozofie a naturii care să nu fie și o deformare a celei din urmă. Și poate că imaginea amândurora, a unui scenariu cosmic în cadrul căruia generalul, divin ori material, își dă delimitații, până la concentrarea în realități individuale din ce în ce mai dense, nu este o totală nereușită științifică, așa cum a părut în veacul trecut filozofia naturii pusă în joc de cei doi mari gânditori. Dar ceea ce i-a reușit lui Hegel în partea a treia a *Enciclopediei*, cu filozofia spiritului, și mai ales „deducția“ pe care a obținut-o cu prelegerile sale, purtând toate asupra realului uman, au făcut ca niciodată dreptate deductivului în gândire. De altfel, schema de aci, G—D, cu permanenta satisfacere a modelului ontologic prin implântarea în individualul istoriei umane, îi reușise lui Hegel încă de la început, cu acea unică *Fenomenologie a spiritului*, conducându-l să facă din modelul dialectic G-D-I procedeul dialectic însuși. Am putut să-i opunem, în cele de mai sus, alte două modele de dialectică, la fel de valabile istoricește, totuși demersul dialectic hegelian, născut sub precaritatea generalului ce-și dă determinații, rămâne o biruință a gândului și poate o excelentă ilustrare a pozitivului din cea mai negativă, față de real, precaritate.

Sub semnul aceleiași precarități ontologice, religiile ele însele — orice statut li s-ar acorda astăzi — au dat înțelesuri adâncite realului, adeverind poate și ele că orice „înțeles“ ține până la urmă de plinătatea ontologică obținută. Nu se poate contesta că „rațiunea“ religiilor a știut în multe cazuri să sporească înțelesul realului. Iar dacă pentru realul naturii, religiile indiene, de exemplu, au fost mai grăitoare decât cea creștină, unde doar câte un Sf. Francisc îmbogățea înțelegerea naturii, în schimb pentru realul uman, aproape fiecare dintre marile religii, dar mai ales cea creștină, au scos în relief adevăruri omenești peste care nu numai inima, dar nici cugetul nu pot trece, în oricât de schimbate lumi istorice.

— Maladie ontologică, dacă o putem numi așa, a generalului care-și dă determinații, dar lasă individualul suspendat, ea își arată cel mai bine dubla față prin om și prin ce propune omului: cultura. Dar ea își dă măsura tocmai

ca agent al ființei, iar ori de câte ori cultura, care ar trebui să fie superioara formă de „îngrijire“ a omului, uită de ființă sau refuză un termen al ei, individualul în speță, ea lasă pe om însuși în precaritate, până la evanescență.

Cultura este, într-adevăr, împărăția generalurilor. Hegel are o viziune în spiritul culturii, cu primatul necruțător al generalului, în timp ce Platon avea o viziune în spiritul naturii, cu inocenta întâie-tate a individualului care urcă spre Idee. Cultura omului este în adâncul ei una a delimitațiilor fără ancorare. Riscul ei este de-a ajunge prea târziu sau de-a nu mai vroi să ajungă defel la individual, conducând la o pură desfășurare, de ordinul contemplativului, cu nuanțele și modulațiile generalului. Ca și în cazul lumii de laborator, a celei de a doua precarități, se creează acum o lume a posibilului, care exercită un impact asupra realului, când ea nu reușește sau când refuză să intre în armonie cu el. Dar impactul cunoașterii științifice se dovedește mai amenințător pentru realitate (dacă n-ar fi decât prin aplicațiile ei tehnice) decât cel al culturii contemplative și speculative. De aceea, într-un ceas ca astăzi, când cunoașterea științifică a adus atâtea „posibilități“ în fața realității, posibilul pus în joc de contemplație (desfătarea de a vedea cum se poate nuanța și inflexiona generalul) este mai blând și poate vindeca rănile aduse spiritului de *furor*-ul cunoașterii exacte. În bine și în rău, cultura nu e revoluționară. Hegel nu a fost revoluționar.

Dar dacă rămâne o formă de evaziune din real și dacă nu „cultivă“ pe om, reîmplântându-se în real, cum se întâmplă astăzi să nu reușească a face muzica, artă prin excelență a delimitărilor generalului, atunci cultura rămâne descoperită. Evaziunea ei este, până la urmă, o eludare a răspunderii ei ontologice. În acest sens, cultura oferă una din cele mai clare lecții despre *ființă*. În principiu, cultura nu invocă ființa defel; ea face să primeze conștiința și crede chiar că nu trebuie să se preocupe decât de general, de esențe, de valori. „Nu cunoaștem decât generalul“, spunea Aristotel. Dar pornind de la delimitările generalului, fie sfârșim prin a regăsi individualul, fie resimțim vinovăția de a nu-l regăsi. Iar vinovăția nu este una estetică; este metafizică. Frumosul, adevărul și cultura lor nu pot fi bune până la capăt dacă n-au adus ordine în noi și un spor de ordine în lucruri. Tot ce nu reflectă ființa desfigurează lumea.

Când însă cultura ajunge, pe neștiute și uneori pe nevroite, la individual, oricât de târziu ar face-o, atunci se întâmplă ceva din miracolul hegelian: generalul dă socoteala de lucrurile cele mai umile, iar rațiunea ridică la

semnificaţie toată deşertăciunea aparentă a realului. Dacă umanitatea îngăduie cunoaşterii ştiinţifice să progreseze spre neştiutul ei cu riscurile care o însoţesc, ea nu poate refuza culturii umaniste să trimită pe om oricât de departe, în evaziunea lui din real. Numai fiinţa este lezată de cultură (de cultura pură, dincolo de civilizaţie), nu şi existenţa omului ori a naturii, iar fiinţa iartă abaterile de la ea, stând gata să reînvestească până şi ceea ce uită de ea sau o tăgăduieşte.

26. PRECARITATEA DETERMINATELOR CE SE PARTICULARIZEAZĂ ÎNTR-UN INDIVIDUAL. SUSPENDAREA GENERALULUI†

†Ca maladie spirituală a omului, am numit-o „acatholie“. Ea poate fi legată, o dată cu celelalte precarităţi, de o modulaţie a fiinţei din limba română, anume „a fost să fie“, dacă aceasta înseamnă recunoaşterea simplei stări de fapt. Dar expresia are îndărătul ei ecoul surd al stării de drept, al generalului imanent, aşa cum tot întâlneşte generalul *până la urmă* şi cel care-l tăgăduieşte.

Toate precarităţile de până acum păstrau în ele închiderea ce se deschide. Ultima precaritate, particularizatoare, este însă invers, o deschidere ce se închide. Ea nu poartă un sens general în ea, în timp ce peste tot prezenţa generalului, sau măcar căutarea lui, lăsase precarităţile deschise. Este singura precaritate ce se menţine iremediabil în precaritatea ei, netinzând să refacă modelul ontologic.

Aşa fiind, ea nu poate reveni decât omului. Toate celelalte au fost privite ca revenind şi lucrurilor, moarte sau vii, chiar dacă erau mai bine puse în relief şi ele de către om, cu „maladiile“ lui. Căci în toate cinci era activă (până şi cu absenţa ei) ordinea generală, în măsura în care tot ce există stă sub legi şi nu are tăria să suspende generalurile. Precaritatea determinaţiilor ce se particularizează apare numai în om, singurul existent care, prin conştiinţă, poate suspenda generalul. Altminteri, pentru natură, ce am putea invoca? Norii (ca determinaţii) ce se condensează în ploaie? Norul cosmic originar, care s-a condensat în sisteme planetare? Dar totul trebuie să stea sub legi şi acolo, în timp ce omul singur poate fi ne-legiuit. De altfel, sensul nelegiuirii este perfect neutru, în primul moment, şi are latura pozitivă de a reprezenta un stimul, pentru omul ce a suspendat generalul, făcându-l creator pe linie de civilizaţie. Dar precaritatea, cu civilizaţia omului cu tot, riscă în parţialitatea ei să aibă şi altă faţă, una întunecată.

*

Față de prima abatere de la model, a individualului ce-și dă determinații fără acoperirea generalului (l-D), precaritatea de față este răsturnata (D-I). Prima are în ea ceva firesc, ridicându-se chiar, cu naivitate ontologică, prin determinațiile ei felurite, spre sensuri generale și împliniri pe care de cele mai multe ori le ignoră, pe când răsturnata are în ea un îndoit caracter nefiresc: întâi acela de-a fi o răsturnare și, în al doilea rând, de a păstra realul ca real, fără deschiderea firească spre idealitate.

Ceea ce primează, în deterrhinațiile ce se particularizează simplu, este nevoia de fixație și siguranță: exactitatea. Nu adevărul ființei răzbate acum, ci exactitatea faptului sau a cunoașterii lui, și o dată cu exactitatea, manevrarea lui posibilă: civilizația. Se creează astfel o altă lume în sânul lumii, dar una care, în excesul ei, poate deveni nelume. Nefiind în joc nici o anastrofie către general, oricând e posibil sensul cata-strofic.

Dacă precarităţile pot fi numite maladii ontice, de rândul acesta apare singura maladie a ființei realului, care nu tinde la însănătoșirea acestuia. Celelalte țineau de insuficiența și nesaturația ființei în lucruri, aceasta ține de *suficiența* carenței ca atare și de pretenția ei de-a explica totul cu stările de fapt și legile lor locale. O asemenea mentalitate pozitivistă trebuie să fi operat întotdeauna, dacă nu ca doctrină constituită, cel puțin ca fel de-a înregistra lucrurile. Evident că și din perspectivă pozitivistă, fenomenele și lucrurile au conexiuni și alcătuiesc ansambluri organizate, cu legile lor. Dar „explicația“ se traduce în relații — Ia limită relații de tip matematic — sortite să se întindă peste întreg realul natural și uman; iar din această perspectivă, matematicile nu reprezintă defel un sens general camuflat, ci un simplu limbaj, prin care se exprimă stările de fapt. Nimic dincolo de fapte, nimic dincoace de ele, ca o idealitate matematică a vreunei Rațiuni. Ceea ce depășește fenomenele descrise și explicate nu trebuie să facă obiectul unei noi probleme. Totul se *închide* în asemenea particularizări, al căror înțeles este de-a rămâne, cu legea lor cu tot, în pozitivitatea lor netravestită.

Pozitivismul clasic, până Ia un punct, neopozitivismul, în orice caz, și toate formele de acceptare a stărilor de fapt drept ultimă instanță nu-și identifică abaterea și consideră „normală“ înregistrarea, în spirit de exactitate, a individualului ca individual, de vreme ce nu există general. Toate precarităţile, firește, sânt în abatere față de modelul ontologic, căci ființa deplină este, pentru ele, ca „legea față de care nu există decât

excepţii“; dar este o deosebire între excepţia întoarsă *spre* lege, cum sânt sau cum sfârşesc prin a fi primele cinci precarităţi, şi excepţia întoarsă *de la* lege, cum este ultima.

Sântem astfel într-o lume a stărilor de fapt, pe care le putem controla total, fără nici o interdicţie superioară. O extraordinară putere şi răspundere se trezesc astfel în existentul conştient. Acum, ca în nici una din celelalte cinci lumi, unde prezenţa sau aproximarea generalului descumpănea realul mai degrabă decât să-l ducă la o bună cumpănire, apar: exactitatea, siguranţa, eficienţa şi raţionalizarea posibilă. Este aci mai mult decât o viziune despre lume: este o lume suprapusă celei date şi tinzând să i se substituie. Dacă Evul Mediu spunea, în contemplativitatea sa: *entia non sunt multiplicanda*, în schimb lumea modernă, sub imperiul ultimei precarităţi, a putut spune: *entia sunt multiplicanda*, la orice scară.

Pozitivul civilizaţiei a fost întotdeauna de a obţine mai mult decât cunoaşterea realului şi folosirea lui practică. A fost de *a potenţa* realul, conferind şi fiinţei umane o „tărie de caracter“ corespunzătoare. S-a ajuns astfel la o tenacitate deopotrivă a lucrurilor (în loc de piatra naturii, cimentul astăzi) şi a omului creator, cu atât mai afirmată cu cât nu era invocat nici un general îmblânzitor. În locul legii apar acum legile, schemele, hotărârile — şi în cultură, formulările sigure. Nu trebuie vorbit despre ce nu poate fi pozitiv cunoscut şi ce nu comportă un răspuns exact. Că în numele sensului sigur se poate ajunge la nonsens, este un lucru ce se arată abia mai târziu. Până în ceasul eşecului posibil, şi în fapt ca şi „inexplicabil“ pentru omul civilizaţiei, acesta îşi simte toate investirile. De aci, răspândirea şi acceptarea de către oricine a stării de civilizaţie, cu utilitarismul şi până la urmă tehnicismul ei, iar în natura umană desprinsă de general, apar primatul individualului, demnitatea personală, libertăţile individuale, respectul faţă de sine şi faţă de alţii.

De altfel, lumea civilizaţiei a apărut statornic în cursul istoriei. Roma n-a cucerit lumea cu zeii ei, a cucerit-o cu şosele, apeducte şi cu titlul de cetăţean roman. Indiferentă faţă de vreo ordine generală şi culegând de prin cetăţile Greciei elementele unui cod juridic de care avea nevoie pentru reglementarea raporturilor dintre indivizi (în timp ce urmaşii lor în spirit, anglo-saxonii, se vor lipsi şi de acest ultim recurs la general), romanii au arătat mai exemplar decât oricine câtă plinătate istorică poate fi într-o lume clădită sub o precaritate ontologică.

Iar aceeași precaritate își trimite ecoul — spre a trece de la istoria obișnuită într-una mai neobișnuită — în viața cuvintelor pur și simplu. În toate limbile, cuvintele se „civilizează“ și ele: își fixează sensurile și determinațiile variate în câte unul particular, devenind univoce, așa cum reclamă neopozitivismul. Dar la fel cum istoricii nu vor să vadă un sens ontologic (cel de-a încorpora o precaritate a ființei) în civilizațiile pe care le descriu, este de la sine înțeles că nici un lingvist n-ar admite să vadă o bună ilustrare, pentru o pagină de metafizică, în „pozitivarea“ și civilizarea semantică a cuvintelor. Numai că, sfârșind, în orice societate civilizată, prin a exprima ceva doar „exact“, cuvintele încetează să mai fie ceva „adevărat“, putând fi transformate de lingvistul pozitivist în simple semne de comunicație, schimbătoare între ele, și, la limită, unice în cadrul unei limbi universale. Totuși orice lingvist și om de cultură a trebuit să înregistreze cu uimire procesul de sărăcire a vieții spiritului, prin civilizarea cuvintelor, în schimbul accentuării simplei eficacități. Dacă în clipa aceea nu apar mari creații literare și de gândire, readucând *generalul* în sânul precarității acesteia, care fixase prea bine cuvintele (cum s-a întâmplat izbitor cu limba latină), atunci limbile își dau sufletul. Să nu fie nici măcar moartea un zvon al ființei, în realitățile acestea ce par străine de orice ontologie?

Încă o dată vom putea spune: orice înțeles — în cazul de față înțelesul istoriei și al destinului limbilor — ține până la urmă sau oglindește pe cel al ființei. Că s-ar putea ilustra totul, pentru lumea civilizației, cu tehnica, e firesc: de rândul acesta, spre deosebire de cuvinte, care sărăceau și se stingeau, civilizația aduce o aparentă bogăție cu *entia sunt multiplicanda*, sub aceeași precaritate (care e perfect caracterizatoare pentru mașină: determinații ce se închid într-un mecanism). Dar poate fi și bogăția o sărăcire, atunci când este în abatere prelungită.

Nu se poate „uita“ ființa, ca și refacerea ei statornică din precarități, în numele cunoașterii goale și al aplicațiilor ei. Să tăcem cu privire la lucrurile despre care nu se poate spune nimic sigur? A declarat-o Wittgenstein, dar cu un sens aproape tragic, în timp ce neopozitiviștii care l-au urmat au rostit-o cu o penibilă suficiență, tipică pentru precaritatea ce suspendă generalul. Căci tocmai lucrurile despre care „nu putem vorbi“ sfârșesc prin a vorbi ele în noi, iar dacă întoarcem privirea de la ele, ne rămân siguranța frustă — și nonsensul.

Ființa îngăduie precarității e din real (unde și este ea de căutat), dar nu *absolutizările* acestora. Cu toate reușitele ei posibile, precaritatea care

suspendă generalul reprezintă o dezertare față de ființă. În fond, nimeni nu poate trăda ființa mai complet decât omul. Poate că acest lucru îl spunea Heidegger în legătură cu spiritul european, acuzându-l de uitare de ființă. Dar el acuză același spirit european de a fi dus, de la Platon și Aristotel încoace, la uitarea ființei *în ea însăși,* căutând ființa realităților existente, ceea ce ar fi sfârșit la *primatul* realităților existente.

Am fi ispitiți să spunem dimpotrivă: tocmai ontologia în spiritul bun, tradițional, al lui Platon, dacă nu și al lui Aristotel (iar nu în spiritul ființei sublime, cum pare a gândi și Heidegger până la urmă) ar fi făcut să cadă accentul asupra ființei și nu a realităților goale. Uitarea este de ființa din lume, nu de ființa cea mare, ce lasă descoperite lucrurile. În cel mai nevrednic lucru o precaritate a *ființei* își face încercarea.

Notă despre precarități

Situațiile precare ale ființei în real ar putea face să se creadă că . termenul hotărâtor în modelul ființei este generalul, a cărui prezență poate deschide către ființa plină, în primele cinci precarități, și a cărui absență poate duce la catastrofă în ultima. În fapt însă, dacă vreunul din cei trei termeni ar trebui să fie privilegiat, atunci nu poate fi vorba decât de determinații, care sânt deopotrivă ale generalului și ale individualului, ele singure implicând întreg modelul ontologic. Iar determinații le sânt cele care dau conținutul de realitate al celor șase precarități:

— în individualul ce-și dă determinații (I-D), ele sânt în căutare de general;

— cu determinațiile ce se ridică la general (D-G) sânt în căutare de individual;

— cu generalul ce se întrupează în individual (G-I), determinațiile sânt accentuate până la exces de către general;

— cu individualul ce se întrupează într-un general (I-G), ele sânt atenuate până la extincțiune de către individual;

— cu generalul ce-și dă determinații (G-D), ele sânt modelate de general fără individual;

— cu determinațiile ce se particularizează (D-I), ele sânt captate de individual fără general.

Determinaţiile sânt substanţa şi realitatea modelului ontologic, iar ele vor da *elementul*, sub chipul căruia apare fiinţa în real, ca şi în ea însăşi.

În viaţa spiritului, care reflectă precarităţile ontologiei şi aspiraţia către fiinţa plină, precarităţile vor acoperi întreg registrul manifestărilor spirituale:

l-D va da arătarea, indicaţia, spusa, *istorisirea,* ca fenomen originar al comunicării şi comuniunii;

D-G va da mitul, idealitatea, teoria, până la *cunoaşterea* ştiinţifică;

G—I va da *creaţia,* pe toate planurile deopotrivă meşteşug şi artă;

I-G va da tehnica spirituală, integrarea, *cunoaşterea contemplativă şi speculativă;*

G—D va da *cultura,* desprinsă de aplicaţiile ei spirituale sau materiale;

D-I va da *civilizaţia,* cu aplicaţiile ei materiale şi implicaţiile ei morale.

27. FIINȚA DIN LUCRURI CA MODEL INTERIOR

Precarităţile ontologice arată că realităţile lumii, inclusiv cea umană, pot fi înțelese ca o uitare de ființă; dar la fel de bine pot fi înțelese, cu gândul platonician, drept o *reminiscență* a ei.

Modelul ființei nu este în afara lucrurilor. Iar în lucruri fiind, el este mai mult decât *funcțional*. Dacă nu are realitate independentă, el reprezintă totuşi, în lucruri, ce este mai adânc real în ele decât ele însele. Neajunsul gândirii speculative, atât filozofice cât şi teologice, a fost prea des de a descrie ființa de interioritate în termeni de *exterioritate*. De aci câteva din perplexităţile speculative care au zguduit conştiinţele singulare, ca şi istoria culturii, în particular cea europeană.

În ciuda concesiilor făcute mitologicului, gândirea greacă a fost mai aproape de a înțelege ființa lucrurilor ca model interior, neavând de aceea nevoie de ideea religioasă de „creaţie“. Când, cu Hegel, modelul interior a fost regăsit, el s-a validat numai prin desfăşurare, adică prin istorie. Dar nu istoria învestește ființa, ci aceasta (ca devenire întru ființă) învestește istoria.

*

Din perspectiva oricărei ontologii, fie ea una a ființei sublime, fie numai una a existenţelor reale, din care să se poată desprinde înțelesul ființei, întreg realul, nu numai cel uman cu libertăţile şi rătăcirile lui, apare într-adevăr drept o uitare de ființă, aşa cum lumea lui Platon era o uitare de Idee. Dar peste tot, când lumea nu se îngroapă în închiderile ei, reminiscenţa este posibilă. De astă dată, reminiscenţa, chiar dacă nu va însemna, ca la antic, regăsirea unor cunoştinţe anumite, ca şi îngropate în memoria noastră (cu exemplul sclavului lui Menon, ce-şi „aminteşte“ de o demonstraţie geometrică), nici măcar regăsirea şi identificarea unor valori (cu exemplul din *Phaidros*, unde ceva este identificat drept frumos, pentru că Ideea de frumuseţe este în noi, respectiv a fost contemplată în altă existenţă a noastră), reminiscenţa este de ființă însăşi. Ne reamintim de ființă pentru că o purtăm în noi, iar până şi celelalte realităţi îşi pot „reaminti“ de ea, la figurat, firește, în clipa când ameninţarea de a cădea în nefiinţă le face să se apere, să se adapteze şi, în ultimă instanţă, să reactiveze un model ontologic a cărui încorporare, oricât de modestă, sânt şi ele. Căci realităţile acestea ale lumii se *deschid*, atunci, şi reuşesc de cele mai multe ori, chiar dacă riii

obțin deschiderea nelimitată a ființei, să treacă peste propriile lor praguri ontologice și să încerce a stărui, a-și da „stări“ noi — cum s-a spus, adâncindu-se cuvântul nostru românesc — în ființarea lor.

Dar deschiderile celor din lumea largă devin la om, ca existentul ce se întreabă, întrebările lui. Ceea ce a venit să arate analiza de mai sus a modelului ontologic și a articulațiilor lui, în particular acțiunea lui în real, a fost faptul că întrebările omului și interogativitatea în genere, dacă ea poate fi identificată și altundeva decât în om, nu sânt nedeterminate, ci *specifice*, până la urmă: întrebările trimit când spre general (sau stau sub semnul generalului), când spre individual, când spre determinații, tinzând la refacerea modelului, în acest sens, s-ar putea spune că analiza modelului ontologic dezvăluie bogăția interogației, față de unilateralitatea ei chiar în câte un proces dialectic, spre a nu mai vorbi de simplismul interogativității obișnuite, în cadrul căreia nu știm lămurit că întrebările noastre sânt de tipuri cognitive variate. În platonism, ca într-*una* din dialecticile posibile, cea de ridicare la Idee, întrebarea poartă tot timpul doar asupra generalului; și e ceea ce Socrate, ca interlocutor dialectic, spune întotdeauna în chip explicit („nu-mi vorbi de virtuți în particular, vorbește-mi de virtute în general“). La fel, cu Hegel, întrebarea poartă asupra determinațiilor și până la urmă asupra condensării lor în individual (prefacerea substanței în subiect), nicidecum asupra generalului, care la el este, de la început, dat. Cu orice dialectică trebuie să se întâmple așa, în timp ce cu ontologia, care preia în ea dialecticitatea, evantaiul întrebărilor este larg deschis, pe trei linii. Dinăuntrul său, un existent își pune toate aceste trei forme de întrebări posibile, atunci când se ridică la ființă; iar modelul ființei operează dinăuntru, așa cum trebuie înțelese ca operând și Ideea platoniciană sau Spiritul hegelian. Din clipa când ființa este înțeleasă ca model — urmând ca abia la o a doua treaptă să i se descrie „realitatea“ — totul se schimbă: un model viu nu este în afara lucrurilor, iar ființa ca model face cu putință lucrurile dinăuntrul lor și trebuie înțeleasă efectiv ca „facerea lor cu putință“, la fel cum trebuia înțeleasă, în felul ei, și Ideea platoniciană. Așa fiind, modelul ontologic ca și Ideea bine înțeleasă nu au caracter de *transcendență*, ele nereprezentând realitatea exemplară sau ființa de dincolo de lume. Modelul ființei ar avea mai degrabă caracter *transcendental*, cu marea deosebire făcută de Kant (chiar dacă nu întotdeauna menținută în termeni de el) între ceea ce e dincolo de fenomene, făcându-le posibile ca

lucru în sine, cu materia lui, şi ceea ce e dincoace de fenomene, făcându-le cu adevărat posibile prin formele apriorice.

Kant, după cum se ştie, face din ce în ce mai puţin uz de lucru în sine, lăsându-l să rămână un concept-limită. Dar pentru că, în ultimă instanţă, acesta totuşi oferă materia lumii, întreg criticismul, absorbit cum este de deschiderea transcendentalului cu cele 14 forme apriorice (două ale sensibilităţii, timpul şi spaţiul, 12 ale intelectului, categoriile), devine un fel de laborator al realităţii fenomenale, respectiv al experienţei, cum spune Kant, dând un admirabil şi strict organizat sau „dedus“ ansamblu de scheme active, care totuşi sânt sortite să rămână un *formalism* al realului, cum s-a făcut limpede simţit cu prilejul *Criticii raţiunii practice*, cea de a doua *Critică* (unde formalismul etic a putut trezi îngrijorări comentatorilor mai avizaţi, ca Max Scheler) dar cum s-ar putea înregistra încă din prima *Critică*. Şi, de altfel, Kant însuşi a conceput *Criticile* sale ca fiind doar o întreprindere în formal, în pregătirea analitică de mijloace, pentru edificarea unui sistem filozofic (doar *Critica puterii de judecare* a depăşit condiţia aceasta strict critică, şi, de aceea, ea a influenţat cel mai adânc pe gânditorii ulteriori, în primul rând pe Hegel), ceea ce l-a făcut să susţină tot timpul că, după ce a dat o *Critică* a raţiunii trebuie să dea şi o „doctrină“. A şi încercat-o în anii săi târzii, cu acele nesfârsite pagini din *Opus postumum*, care, chiar dacă n-au cucerit pe nimeni, rămân totuşi semnificative, drept nevoia de a trece de la *formal* la real.

În timp ce însă transcendentalul kantian rămâne în formal şi are un caracter doar funcţional (deşi unul atât de complet şi adâncit încât a putut fi valabil prin sine, ca un moment crucial în istoria gândirii), transcendentalul unui model al fiinţei, cum este cel propus, revendică pentru el un caracter mai mult decât funcţional. El este de conceput, nu drept un schematism care ar opera peste tot cu precizia unui cod, ci drept un temei, activ în toate lucrurile. Modelul ontologic devine, într-un fel, intimitatea realului şi mai real decât realul însuşi, la fel cu Ideea platoniciană. O asemenea interioritate pe care Platon a fost uneori nevoit, literar, s-o descrie în termeni de exterioritate, dar numai spre a-i arăta tăria, reprezintă aşezarea fiinţei în lucruri.

Ontologia trecută a făcut într-adevăr ca Platon, dar fără graţia lui: *a descris inferioritatea fiinţei în termeni de exterioritate*. Platon vorbea despre un „loc inteligibil“ în care s-ar afla Ideile; şi spunând aşa, nimic nu împiedica, ba chiar totul ar fi obligat, poate, ca locul acela, denumit atât de

straniu, să nu fie căutat ca o aşezare spaţială şi mai ales una dincolo de lucruri, ci tocmai în ele, drept legea lor, de vreme ce era vorba de „inteligibilitate“. Le-a plăcut însă interpreţilor să înţeleagă aşezarea specială a Ideilor drept supra-aşezare, aşa încât de atunci şi până astăzi „realism platonician“ înseamnă acordarea unei realităţi transcendente, pentru Idee, de natură a face să se constate cu uimire cum până şi matematicienii zilelor noastre vorbesc în *acest* sens de realism platonician, ba chiar se consideră platonicieni. Trebuie să poţi combate toată această îngroşare a gândului platonician şi, până la urmă, desfigurare şi degradare a lui, spre a înţelege că, ori de câte ori Platon vorbeşte despre un dincolo, este în joc un dincoace al Ideii, sau că exterioritatea ei este o simplă metaforă pentru o interioritate *mai adâncă*.

La fel, e mai adâncă interiorizarea fiinţei. Nu era nevoie de relevat, fireşte, care sânt precarităţile fiinţei, spre a arăta că fiinţa este *în* lucruri, cum o vedeau grecii antici. Dar ele erau necesare pentru a arăta că fiinţa se întrupează în tot ce este mai umil. Exterioritatea fiinţei, cu evanescenţa ei, este desigur cauza pentru care gândirea modernă a pus pe prim-plan devenirea simplă, spre deosebire de greci, care puneau fiinţa. Insă precarităţile fiinţei arată că toată realitatea are parte de fiinţă şi că nu trebuie ales între o fiinţă retrasă şi o lume a devenirii joase, dar reală.

Este ceea ce a văzut Hegel mai bine decât oricine de la antici încoace, dar în felul său. El n-a vrut să vadă fiinţa ca „suflet“ al lucrurilor, a văzut doar însufleţirea lor. Sau Hegel a lăsat fiinţa undeva, în urmă, drept Spiritul acela fantomatic, dar teribil de activ, care în realitate nu *este* nici el decât la capăt de drum, cu drum cu tot. Gândul este admirabil pentru refacerea istoriei trecute, dar rămâne descoperit faţă de istoria viitoare, cum s-a văzut după Hegel, şi, în orice caz, rămâne fără acoperirea fiinţei. Iar dacă totuşi istoria şi conştiinţa că „totul este istorie“ (cum a scris într-un rând Marx, dar a şters apoi) vor face racordul cu ontologia, lucrul nu se va întâmpla pe linia devenirii simple, ci a devenirii întru fiinţă, aşadar abia după ce fiinţa îşi va fi arătat „natura“ ei deplină şi va fi învestit ea istoria, în loc să se lase învestită de ea.

28. FIINŢA DIN LUCRURI CA MODEL ÎN REALIZARE

Înfăşurat în lucruri, în ansambluri de lucruri şi în istoria toată, cum îl vroia (desfăşurat) Hegel, modelul fiinţei îşi face încercarea în fiecare dintre ele.

Dar ființa are adversități. Ea nu are opuși — ființa perfectă devenind imperfectă tocmai fiindcă *are* opuși — în schimb are dinăuntrul lucrului opoziții în realizarea ei.

În linii mari, cinci sânt adversitățile ființei, pe care modelul ei în lucruri trebuie să le înfrunte, cu fiecare termen ontologic, și să le integreze, spre a se realiza:

1) ființă și neant;
2) ființă și temporalitate;
3) ființă și aparență;
4) ființă și conștiință;
5) ființă și devenire.

În devenire se vor concentra toate adversitățile ființei, iar integrarea devenirii de către ființă va însemna afirmarea acesteia prin ceea ce părea s-o dezmintă.

*

Ființa din lucruri nu e de căutat nici în transcendent, nici în transcendental, dacă acesta este un simplu schematism și nu o întemeiere, ci în lucruri ele însele. În lucru, transcendentul coincide cu transcendentalul. Într-adevăr, prin ceea ce îl face cu putință în formalul și materialul său, adică prin transcendental, lucrul se depășește pe sine permanent și trimite dincolo de sine, se transcende. Pentru gânditorii cei mari din trecut, așa pare să fi fost întotdeauna (chiar dacă deosebirea dintre transcendent și transcendental n-a fost invocată înainte de Kant), dar uneori expresia lor și reluarea de către alții a gândului lor le-a trădat gândul (au vorbit despre un „dincolo“), așa cum realul cu prefacerile lui trădează sau, la om, uită de ființă. Când totuși modelul „se reamintește“ dinăuntru lucrurilor, atunci într-un același lucru real este și facerea lui cu putință, Ideea platoniciană *(a priori*-ul său în act, transcendentalul), ca și putința de a depăși propriile lui praguri ontologice, tot Ideea, cu dublul ei rol.

Acest lucru îl exprimă de altfel perfect „posibilul“, cu dubla sa deschidere. Există un posibil de dinainte de realitatea lucrului și un altul *în* însăși realitatea lui. Când vorbim, chiar în chip obișnuit, de „posibilitatea unui lucru“, ne exprimăm cu un bun echivoc, care este tocmai cel al coincidenței transcendentalului cu transcendentul: vorbim în același timp

despre posibilitatea ca lucrul să fie, precum şi despre posibilitatea (posibilităţile) lui, drept lucru ce este, de-a fi altceva şi dincolo de ce este.

Dar dublul „posibil“, de care este încărcat, realul va fi şi cel care să trezească adversităţi în calea împlinirii lui întru fiinţă. Realul fie nu este bine „întemeiat“, ca sub o pripă ontologică, fie nu este bine deschis către depăşirea condiţiei lui prime. Tocmai acest fapt îl arată precarităţile, cu faţa lor negativă. În schimb, faţa lor pozitivă va arăta felul cum posibilul lucrului, ca facere a lui cu putinţă, devine posibil de al doilea rang, al deschiderii lui. Precarităţile sânt şi tot atâtea *căi* de realizare ale fiinţei prin modelul ei. Am putea vorbi deci despre şase căi de realizare; dar întocmai dialecticilor din istorie, care nu erau decât trei, potrivit termenului ontologic prin care se deschideau, trebuie să vedem în mare trei căi, de astă dată după cei trei termeni rămaşi în „posibilul“ lucrului. Numai că, posibilul ca general, posibilul ca individual şi cel ca determinaţii ridică fiinţei adversităţi nu prin termenii înşişi, care sânt ai fiinţei, ci prin natura posibilului.

Din diversitatea posibilului vom reţine, drept consacrate de gândirea speculativă, cinci modalităţi: posibilul ca neant, ca temporalitate, ca aparenţă, ca posibil de conştiinţă şi ca posibil de devenire. Aceste adversităţi le întâlneşte modelul fiinţei, în realizarea lui pe cele trei căi, iar pe ele, ca opoziţii şi nu ca opuşi ai fiinţei, va trebui să le înfrunte şi integreze.

Posibilul, care suscită adversităţile fiinţei, ia întâi chipul *neantului;* şi există un neant al individualului, unul al generalului şi un altul al determinaţii] or. De trei ori fiinţa „nu este“, s-ar putea spune: întâi ca Preagol, când individualul n-a apărut încă, apoi ca lege posibilă, când generalul n-a apărut încă, în fine ca lucru săvârşit şi consumat, când din el n-a rămas decât *o* determinaţie, ca numele de pe un mormânt. În locul acestui neant, întotdeauna *specific pe trei linii,* s-a vorbit despre „nefiinţă“, care a fost opusă fiinţei. Dar nefiinţa nu este decât un nume (non-fiinţă ca non-om). De aceea, vom lăsa deoparte „nefiinţa“, cu sunetul ei gol, şi vom vorbi despre acest neant specific ca adversitate a fiinţei.

De la această treaptă de adversitate, chiar, se poate pune întrebarea: rămâne neantul până la urmă o formă de adversitate faţă de fiinţă? Dar pe toate planurile — nu numai pe cel speculativ, ca aci — neantul s-a dovedit un colaborator al fiinţei. Pe plan *logic,* neantificarea lui A, anume non-A, nu reprezintă doar un zero-A, reprezintă şi un anti-A, un minus-A, ba chiar complementarea lui A, adică o masivă pozitivitate ontologică; pe plan

matematic, am şi amintit de „punctul de acumulare“, care nu există, sau de numerele iraţionale, (spre a nu mai vorbi de numărul „imaginar“), ele însele simple „tăieturi“, aşadar goluri; pe plan fizic, se ştie bine că „vidul“ a fost pus la lucru, şi de altfel că mişcarea în vid a rachetei este posibilă în sensul că nu se sprijină pe nimic, adică în fapt se sprijină pe nimic; pe plan *moral,* este o experienţă comună că te modelezi şi prin ceea ce nu eşti. Există aşadar peste tot o funcţie ontologică a neantului, în sensul că lucrurile se înfiinţează şi prin ceea ce nu există.

O a doua adversitate, una pe care o resimte şi conştiinţa comună (cum putea resimţi pe prima, sub chipul neantului, dacă era o conştiinţă meditativă) stă în calea fiinţei: este adversitatea unui neant el însuşi activ, cu trecerea în nimic, pe care o aduce. Pentru că timpul este cel care „nimiceşte“ lucrurile, fiinţa se opune pieirii în timp, *vremelniciei.* Fiinţa ar fi, pentru conştiinţa comună, statornicia, stăruirea, nu în sensul adânc al creării de stări noi, în cel de persistenţă faţă de ceea ce se surpă statornic din existenţă. Toate au avut *putinţa* de a fi şi s-au destrămat; ori au putinţa şi sânt în putinţă, dar timpul le va institui spre a le destitui şi pe ele. Iar vremelnice sânt nu numai realităţile individuale, cu determinaţiile lor de o clipă; aşa se dovedesc, după conştiinţa comună, şi cele generale, cu aşezările, rosturile şi legile lor. Toate trec. Dar dacă fiinţa îşi putea alia nimicul cel inert pentru lucrările ei, cu atât mai mult poate să-şi alieze trecătorul. Ceea ce se iveşte o clipă şi apoi trece, *se iveşte* totuşi, iar ivirea s-a petrecut după modelul fiinţei. Ceva a apărut, şi chiar dacă este părelnic, s-a ivit totuşi într-o lume cu tăria aparenţelor.

Acum fiinţa celor ce sânt este în opoziţie cu fiinţa părelnicului, cu *aparenţa.* Posibilul a luat chipul aparenţei. Conştiinţa comună a denumit toate treptele acestea prin nimic, nimicnicie, vremelnicie, acum prin părelnicie, dar cu ultima treaptă, a aparenţei, ea lasă loc unei conştiinţe filozofice, una de „reflectare“ la figurat, dar şi la propriu, ca fiind una de oglindire. Ceva mai bogat se opune acum bogăţiei fiinţei: aparenţa, ce are şi ea chip de lucru, ba oferă chipurile lui felurite, dar le şterge rând pe rând şi, până la urmă, se stinge şi ea, chiar dacă lumea aparenţelor a avut o clipă consistenţă. Îndărătul acestei lumi de aparenţe *este* ceva; sau dacă nu este nimic, totul a fost ca în oglindă. Aparenţa goală („oglinda lumii“, spune încă simţul comun) este cel puţin o oglindire, iar dacă Hegel vorbea despre reflectarea în sine a fiinţei ce devine astfel la el esenţă, se poate la fel de bine vorbi despre oglindirea a ceva ce nu este şi rămâne simplu joc de

imagini în oglindă. Iar acum nu e nevoie să se spună, spre a dovedi că ființa integrează aparența: „dacă n-ar fi nu s-ar oglindi“. Este suficient să vezi că lumea ca joc în oglindă (ca văl Maia) este și ea o *lume,* o laolaltă cuprindere, la care ajunge posibilul, după ce a trecut prin formele lui de nimic și prin felurile lui de ivire. O asemenea oglindire pură, care nu este oglindire a ceva, nici măcar oglindire *pentru* cineva, există însă în lumea reală și ea este: conștiința.

Ființă și neant, ființă și temporalitate, ființă și aparență fac loc opoziției mai adânci dintre ființă și *conștiință.* Despre un fel de conștiință se poate vorbi în cazul oricărei oglindiri și reflectări, fie și la oglindirea în apă, dacă prin conștiință s-ar înțelege înregistrarea laolaltă și reținerea lucrurilor ca o imprimare în materie și memorizare de către ea, într-un cuprins, a stărilor și proceselor; are și materia o memorie, de ordinul reținerii laolaltă a pecetiei lucrurilor. Dar conștiința omului, cu tăria ei de a oglindi nu numai ce se imprimă în ea, ci și *ceea ce își imprimă ea însăși,* o pune cu adevărat în opoziție cu ființa, într-altfel decât i se pot opune oglindirile și vălurile Maia ale lucrurilor. Acum este în joc oglindirea liberă și suverană. Că și conștiința „este“ într-un fel (iar de la faptul că este, de la cogito, s-a putut încerca refacerea ființei) nu curmă opoziția. Ființa câștigase totul asupra neantului și cu atât mai mult asupra vremelniciei și aparenței, spre a-și risca acum plinătatea ei în fața conștiinței și a gândului, care nu numai că o subțiază, o trec în „formă“ sau o pun în fluiditate, dar o dublează pur și simplu cu fabulațiile-lor.

Conștiința este agentul principal al posibilului. Nu numai că, ajuns la conștiință și gând, posibilul nu s-a disciplinat, dar dimpotrivă, el a intrat în cea mai extraordinară eliberare de sine. Neantul este blajin față de ființă, în comparație cu rebeliunea ontologică a conștiinței. *Orice* poate fi propus de conștiință, ca o provocare față de ființă.

Să alegem dintr-o dată cea mai gravă provocare, poate care a fost adusă ființei, cea din formularea basmelor românești: „dacă n-ar fi nu s-ar povesti“. Nici o proiecțiune de sine a posibilului, fie și a „posibilului imposibil“, despre care vorbeau medievalii, nici o lume răsturnată, nici o anti-lume sau nici un fel de bimeră închipuită de conștiință și de gând nu pot pune în discuție titlurile și tăria ființei, cum ni se pare că o face vorba aceasta. Ceea ce propune ea nu ține de arbitrarul fanteziei și de libertatea ei goală, care nu pot clătina tăria ființei, ci de o perfect întemeiată *ordine,* pe care vorba românească o opune, indirect, ordinii ființei. Într-adevăr, este în

joc ordinea rostirii („nu s-ar *povesti“),* gândul organizat în cuvânt, în *mythos*, în povestire, conştiinţa însăşi. Conştiinţa stă în faţa fiinţei spunând acum: eu fac ca toate acestea să ţină, în rostirea mea, iar pentru că ele ţin laolaltă, trebuie să-şi găsească locul în cuprinsul fiinţei; dacă nu, cu atât mai rău pentru fiinţă. Iar pentru fiinţa ontologiei clasice este rău, căci ea nu poate decât să repudieze vorba din basmele românești drept un nonsens. Cum să fie tot ce se povestește?

Fiinţa trebuie să răspundă la această provocare. Și ea a răspuns, cel puţin într-una din ontologii: cea a sensibilităţii filozofice românești, care a și aruncat provocarea. Ontologia noastră aduce nu numai o altă imagine despre fiinţă decât cea împietrită sau sacrală; aduce o fiinţă care se strecoară până în văgăunile realului. Tot ce se povestește *este* — proclamă viziunea despre fiinţă a sensibilităţii românești — pentru că a fi înseamnă și altceva decât „este“, în sensul lui clasic; înseamnă și: va fi fiind, ar fi să fie, era să fie, a fost să fie, chiar n-a fost să fie (dar a încercat).

Nu mai este nevoie aci totuși să recurgem la formulările românești cu privire la fiinţă. Ne putem întoarce la precarităţile descrise mai sus, văzând în ele, la *alt* nivel decât al unor rostiri idiomatice, modalităţi ale fiinţei care pot acoperi întreg registrul ontologic, reclamat de o vorbă ca „dacă n-ar fi nu s-ar povesti“. Cu adevărat, tot ce începe în descrierea organizată a unei povestiri care ţine, una cu bună rostire, cu bun logos, trebuie să aibă și raţiunea de-a fi, în-tr-una ori alta dintre precarităţi. Poate descrie ceva în care fie individualul, fie determinaţiile, fie generalul nu sânt obţinute sau nu stau în bună ordine; poate aşadar descrie ceva care nu se află în zona fiinţei pline. Dar într-o zonă de precaritate a fiinţei este, astfel încât nu s-ar povesti dacă n-ar fi. Tot ce se povestește are subzistenţă ontologică undeva. Mincinos (cu ontologia lui) este cine nu crede, — aşa cum spune iarăși basmul.

Opoziţia dintre fiinţă și conştiinţă, care ne-a părut cea mai radicală dintre toate opoziţiile, este astfel ridicată de fiinţă. Posibilul reușise să-și dea, prin conştiinţă, cea mai vastă margine de libertate; totuși o anumită ecuaţie a fiinţei îl prinde oriunde, ca în jocul liber al curbelor trasate în plan, de care vorbea Leibniz. Aceste curbe libere ale realului dau acum un ultim sens posibilului, cel al devenirilor, iar sub chipul devenirii, realul încearcă o ultimă adversitate faţă de fiinţă.

În *devenire* se readună toţi ceilalţi opuși ai fiinţei: neantul (nefiinţa de care vorbea la începutul *Logicii* sale Hegel, pentru care devenirea era

îmbinare de ființă și neființă); apoi vremelnicia, care e timpul devenirii înseși; aparența și părelnicia a tot ce începe în devenirea prefacerilor, în fine conștiința, în sensul ei larg de oglindire neîncetat mișcătoare. Într-adevăr, o con-știință, dincolo de cea umană (dar în chip eminent cu ea), este necesară pentru orice devenire, căci fără o formă de înregistrare și memorie, fără o ținere laolaltă a lucrurilor, nu începe devenire, ci oarbă facere sau prefacere. Devenirea reclamă consistența lucrului ori procesului prins în ea; nu destramă realul, ci îl poartă, ca un cuprins obținut și păstrat, către noi întruchipări. În acest sens, devenirile lucrurilor de sub om, lipsite de o conștiință veritabilă, se vor curma toate undeva, sau vor intra în cercul, ca și stătător, al repetiției. Cu omul, devenirea va putea fi alta, iar dacă ființa preia toate devenirile, cu atât mai mult va prelua pe cele urcătoare ale omului.

În fapt însă ființa nu „preia“ devenirile, așa cum preia și integrează celelalte opoziții; ea *este* devenire, într-o primă instanță a ei, ca ființă. Putem acum lăsa deoparte acea imagine despre devenire în care Antichitatea greacă (dar nu în ceasul filozofării ei bune) vedea lumea coruptibilului, aceeași devenire în care lumea modernă vrea să vadă însăși esența realității, de astă dată ca devenire fără de ființă. Ființa *este* devenirea, vom spune, așa cum împlinirea modelului ontologic, pe care o presupune devenirea, o va arăta.

Astfel ființa, care integrează propriile ei opoziții, se confirmă prin ceea ce părea s-o dezmintă. Dacă Hegel are dreptate să spună despre „concept“ acest lucru tocmai, că se confirmă prin ceea ce îl dezminte (ca într-unui din exemplele sale, cu divinul, care se confirma tocmai pentru că rezista dezmințirii lui în omenesc și întrupare), atunci ființa este conceptul însuși. S-ar putea chiar spune că Hegel a văzut în variate „concepte“ ceea ce revine de fapt doar ființei din ele, cum este cazul cu exemplul de mai sus al divinului, care *ca ființă* se confirma în dezmințirea lui aparentă. În acest sens, întreaga filozofie a lui Hegel redevine o ontologie, unde se trece pe seama oricărui concept și a „logicului“ ceea ce revine doar ființei.

Sau, într-altfel: așa cum *Etica* lui Spinoza începea cu definirea substanței, pentru a spune apoi că, potrivit acestei definiții, nu există decât *o* substanță, *Deus sive Natura*, la fel Hegel începe, implicit măcar, cu definiția conceptului, așa încât ar fi trebuit să continue: nu există decât *un concept*, cel de ființă. Numai că el a înțeles să facă logică și ontologie laolaltă, nemaifăcând apoi decât logică; dar nici la aceasta n-a putut rămâne și a

trebuit să treacă la dialectică, *desfăsurând* modelul ontologic în aşa fel încât, atunci când a trebuit să-şi adeverească dialectica, a trebuit să treacă în *istorie.* Aşa abia, indirect, a putut el face convingător sistemul său de gândire, în care istoria era sortită să întemeieze, răsturnat, ontologia.

Trebuie plecat de la ontologie, căci orice înţeles (şi concept) este susţinut de cel al fiinţei. Dar spre a o face cu adevărat, ar trebui ca *Logica* lui Hegel, despre care el mărturisea că ar fi vroit s-o poată rescrie de şaptezeci şi şapte de ori, să fie rescrisă o singură dată, în buna ei rânduială ascunsă. Dacă filozofia nu dispare din cultura omului, este probabil că într-o zi cartea aceasta va fi rescrisă.

29. FIINŢA ÎN LUCRURI CA MODEL REALIZAT: DEVENIREA

Când modelul fiinţei în lucruri îşi înfrânge opoziţiile şi se împlineşte, lucrurile nu intră în odihna echilibrului. Abia atunci ele intră în devenire. Întâiul răspuns la întrebarea: ce este fiinţa? va fi: într-o *primă* instanţă, fiinţa este opusul ei aparent, devenirea.

Devenirea nu este unică, în lucruri. Fiinţa din ele este o împachetare de deveniri. Cu devenirea, timpul apare ca orizontul de manifestare al fiinţei. Dar măsura fiinţei nu o dă infinitatea timpului, ci deschiderea nelimitată a devenirii.

Devenirea este modalitatea *matură* a realului. Trebuie ca o închidere să fi avut loc; ca închiderea petrecută să ţină; ca ea să se deschidă totuşi şi ca deschiderea să fie către sau în sânul a ceva general, pentru ca devenirea propriu-zisă să apară. Aceasta din urmă este desfăşurarea, sigură în anumite limite, a unei realităţi care *şi-a satisfăcut modelul interior.* Un „Unu multiplu“ bine determinat dar de fiecare dată altul — gândul filozofiilor, de la Heraclit încoace — se manifestă în orice devenire. Cu realizarea modelului ontologic interior, lucrul, respectiv procesul, capătă o formă de consistenţă care-i îngăduie, prin devenirea în care intră, să-şi afirme fiinţa.

Până la saturaţia modelului ontologic nu se putea vorbi de devenire propriu-zisă. În ceea ce am numit „precarităţile“ fiinţei, devenirea nu era încă activă. Ca orice închidere ce se deschide, precarităţile puteau fi deschideri către ceva (acum putem spune: către un general, un individual sau către determinaţii); puteau deci fi prefaceri orientate înspre ceva, dar nu şi prefaceri *organizate* (nu „întru“ ceva, cu formularea ce arată în acelaşi timp că lucrul este *în* şi tinde *înspre* ceea ce şi este), în măsura în care

tocmai le lipsea constituția interioară. În precaritate, prefacerea era constituantă de realități, în timp ce într-o devenire prefacerea este a unei realități constituite.

Devenirea reprezintă așadar și ea o închidere ce se deschide, dar una de tip secund, organizată. De aceea nu se vorbește despre „devenire“ în științele obișnuite, unde tocmai că se *caută* organizarea unui domeniu, nicidecum nu se pleacă de la ceva organizat. S-ar putea vorbi despre devenire în științele naturale, dar acolo se preferă termenul de „evoluție“, care se va dovedi chiar și el, până la un punct, deosebit de devenire, în măsura în care aceasta rămâne totuși deschisă, față de închiderea într-o orientare formatoare a evoluției. Nu se poate în schimb vorbi defel despre devenire în matematici, nici măcar despre devenirea unei demonstrații, unde este totuși în joc o atât de intensă procesualitate. Se vorbește doar în istorie, în măsura în care aceasta prezintă, real sau iluzoriu, întreguri organizate, a căror devenire să poată fi urmărită (popoare, culturi). Dar când s-a ajuns la ideea „devenirii istorice“, atunci s-a și trecut în filozofia istoriei, adică în filozofie pur și simplu.

Gânditorii care se grăbesc să spună că reflexiunea filozofică (metafizică) se naște în fața *prefacerii* neîncetate a lumii ridică, în realitate, simpla prefacere la devenire. Când gândirea indiană ia în considerație numai prefacerea și înnebunitoarea trecere a tuturor lucrurilor, atunci ea nu izbutește să ajungă la reflexiunea filozofică și trece de-a dreptul la meditație religioasă, precum și la soluțiile extreme ale acesteia; și este o întrebare dacă în cultura indiană se deosebește limpede între prefacere și devenire. În cultura europeană, o singură dată, anume la începuturile ei, s-a putut filozofa în fața spectacolului lumii ca simplă prefacere: cu presocraticii, care tocmai în fața prefacerii căutau să instituie „elementul“ sau principiul lor unic. Dar, de aceea, presocraticii — deși atât de impresionanți ca apariție filozofică — își trădează natura lor de a fi și oameni de știință, iar un bun instinct filozofic a făcut pe istorici să-i denumească presocratici, dând de înțeles că filozofia începe cu Socrate, respectiv Platon (oricât ar vroi să vadă un Nietzsche și chiar un Heidegger „decadență“ în aceștia), prin simplul fapt că marii atenieni nu mai filozofează sub spectacolul universalei dar simplei prefaceri a lumii, ci sub spectacolul unei lumi *organizate*, cea a valorilor și a realităților morale sau de cunoaștere. Pe ei îi tulbură nu lipsa și inconstanța binelui sau a adevărului, ci tocmai faptul că prezența și acțiunea

lor efectivă, în naturile umane bune şi în cugetele cunoscătoare, nu putea fi explicată fără un gând filozofic adâncit.

Aşa fiind, devenirea trebuie hotărât deosebită de prefacere şi schimbare (schimbarea vremii, prefacerea anotimpurilor şi a firii), cu atât mai mult de curgerea şi trecerea lucrurilor (râul nu devine, trecerea vieţilor nu e şi devenire), iar Heraclit nu este „filozoful devenirii“ pentru că ar fi văzut în lucruri doar atât. În măsura în care evoluţia, de care aminteam, este înţeleasă ca având un sens formator, devenirea ar trebui deosebită şi de ea — chiar dacă e înscrisă în procesele evolutive — de vreme ce poate exista devenire şi de „corupţie“, nu doar de modelare. Cel mult s-ar putea vorbi despre devenire în prefacerile artei, în speţă în cele ale mişcării (muzică, arte ale rostirii, dans). Devenirea este ceva de ordinul instituirii şi destituirii sunetelor, pornind de la un sistem de sunete organizat; sau de ordinul rostirii desfăşurate, începând cu rostirea poetică şi ajungând la cea dialectică; sau în sfârşit, sub formă pură, devenirea are o perfectă imagine în dans. Acesta se ridică, într-adevăr, de la organizarea adusă de mers, mai mult încă, de la deplasarea făpturii liber mergătoare şi stăpână pe paşii ei, până la o artistică devenire, care nu tinde neapărat să fie „întru fiinţă“, adică să edifice prin artă ceva cu sens durabil şi cu plinătate, ci se desfăşoară în puritatea ei. Cine vrea o imagine pentru fiinţa ca devenire ar putea-o afla în dans, devenirea fiind, într-o lume care se împleteceşte tot timpul şi îşi caută echilibrul, trecerea echilibrului, *obţinut* prin mers, într-o formă superioară de echilibru, una mişcătoare încă, dar supra-lumească în mijlocul lumii. Când fiinţa îşi face ivirea în real, ritmurile, graţia, înlănţuirea şi instituirea, fie şi provizorie, au apărut şi ele.

Că devenirea este o primă formă de fiinţă şi, astfel, deosebită de procesele oarbe ce nu s-au constituit încă în precarităţi ontologice, ba chiar deosebită de precarităţi ele însele, o arată faptul că ea are caracterul distinctiv al fiinţei, infinitudinea: limitaţia ce nu limitează. Prefacerile, transformările, procesele de tot felul nu poartă în ele infinitudinea, căci ele tind în chip firesc să aibă *un capăt:* prefacerile joase au ca termen constituirea lor în precarităţi, prin cuplarea a doi termeni ontologici, iar la rândul lor prefacerile din sânul precarităţilor au drept capăt de drum tocmai satisfacerea modelului şi, în felul acesta, ieşirea lor, ca prefaceri, din condiţia precară sub care se manifestau. Nici un fel de prefaceri necesare nu pot revendica infinitudinea pentru ele, de vreme ce ele sânt limitaţii care

limitează. Devenirea în schimb denumește în real ivirea unei limitații ce nu limitează.

Ar fi trebuit să se pună întrebarea, astăzi, când atâtea concepte filozofice au devenit „științifice“: de ce a rămas devenirea în lotul filozofiei, neispitind nici o știință (și cel mai puțin știința modernă a logicii) să-i adâncească și definească riguros conceptul? Este însă limpede, poate: pentru că devenirea e de ordinul ființei. Filozofiei, care s-a retras pe atâtea poziții speculative spre a putea supraviețui, încercând să fie succesiv teorie a cunoașterii, psihologie, sociologie, antropologie, filozofie a culturii, axiologie, îi rămâne în propriu *ontologia,* prin care, abia, toate disciplinele enumerate, inclusiv logica, pot păstra un caracter filozofic, sau și unul filozofic, față de legitima extensiune a spiritului științific. În măsura în care ființa rămâne neatacată și inatacabilă în spiritul științific, a cărei natură el ar tinde s-o facă străvezie și s-o „desființeze“, filozofia are cel puțin un concept în propriu. Iar pentru că ființa *este* în primă instanță devenire, privilegiul filozofic al conceptului de ființă trece asupra devenirii înseși. *A filozofa înseamnă a gândi și vorbi despre devenire.*

Într-atât de intim filozofiei este conceptul devenirii, încât prin el se poate regândi tot ce a părut mai caracteristic (și mai ridicat) în materie de speculație filozofică: argumentul ontologic, cel proclamat de Anselm în Evul Mediu, combătut de Kant, care făcea ca filozofia să devină teorie a cunoașterii în dauna ontologiei, și reafirmat de Hegel, care tindea în felul lui să regăsească ontologia. Într-adevăr, argumentul ontologic — care susținea că o ființă desăvârșită, prin simplul fapt că e concepută, trebuie să fie și existentă, de vreme ce fără existență n-ar fi desăvârșită — poate fi, cum vrea Hegel, piatra de încercare a ontologiei. Argumentul ar corespunde pe plan speculativ lui „dacă n-ar fi nu s-ar povesti“ (adică: tot ce se povestește despre ființă este), a cărui tărie am semnalat-o mai sus. Dar nu pe această linie îl vom invoca aci, în legătură cu devenirea (căci „dacă n-ar fi nu s-ar povesti“ trimitea, nu la plinătatea ființei, cum vrea argumentul ontologic, cât la precaritățile ei), ci pe linia unei alte sugestii de mai sus, aceasta în perfectă consonanță cu argumentul lui Anselm. Gânditorul medieval nu susținea defel, în definitiv, că „toi ce se povestește este“ și că ideea oricărei desăvârșiri (o insulă perfectă, cum îi obiecta un contemporan) are parte și de realitate. El spunea că o singură idee de desăvârșire, cea a ființei desăvârșite, face ca aceasta să și existe. Dar la fel încercam să arătăm mai sus, împotriva afirmației (cel puțin „literale“) a lui Hegel despre

concept, care se confirmă prin contradictoriul său, cum că există *un singur concept* în acest înţeles, anume conceptul fiinţei. Cel mult, adăugam noi: prin el, doar, capătă şi alte concepte, cel de divin, de pildă, tăria de a-şi integra opuşii.

Argumentul ontologic devine, în versiunea aceasta, altceva decât: fiinţa desăvârşită trebuie să aibă şi existenţă. El ar spune: fiinţa este de aşa natură încât trebuie să fie şi în opuşii ei. Ea e mai puţin o desăvârşire cât o săvârşire. Fiinţa e singurul concept (cu privire la singura „realitate“) care se confirmă prin ceea ce o contrazice: prin opusul totalizator de opoziţii, devenirea. În versiunea ei din sânul realului, fiinţa este devenirea. În acest sens, faţă de argumentul ontologic clasic, care spunea că fiinţa desăvârşită are şi existenţă, dar în felul acesta nu trimitea către nici o nouă cercetare, ci lăsa teologiei totul, argumentul ontologic prin care fiinţa *este* proprii ei opuşi, respectiv totalizarea lor, devenirea, creează dintr-o dată obligaţia de-a cerceta în sfera acesteia din urmă prezenţa, mai rarefiată sau mai densă, a fiinţei.

Toate realităţile ce au căpătat identitate, prin închiderea lor ce se deschide şi se menţine ca deschidere, către sau în sânul a ceva general, toate *sânt,* în sensul că devin. Nu numai întruchipările individualizate în chip autonom, ca unităţi reale distincte, au parte de fiinţă, când li s-a realizat modelul interior, ci s-ar putea vorbi şi de „fiinţa“ unităţilor care le alcătuiesc. O celulă biologică este şi ea o realitate individuală, cu determinaţii prinse într-o natură generală. Are şi ea o devenire, nu numai organismul. Dar este mai potrivit să se păstreze caracterul de fiinţă pentru unităţile *autonome* ce devin, oricât de relativă ar fi, în ultimă instanţă, autonomia lor.

Într-un fel, deci, fiinţa este o împachetare: unităţi în care modelul fiinţei şi-a obţinut saturaţia, la o treaptă de realitate, sânt cuprinse în alte unităţi, cu devenirea lor mai largă. Fiinţa ca devenire, coborâtă în modestia realului, va şti să-şi regăsească de *aci* sensul unei deveniri unice; dar, în prima instanţă, fiinţa populează lumea cu deveniri, la plural. Astfel pluralitatea lumii capătă învestire ontologică drept *pluralitate*.

Dar nu numai realităţile imediate ale lumii *cunoscute* capătă statut ontologic cu pluralitatea lor. Astăzi nu mai putem întoarce capul, sub pretext că vorbim despre „fiinţă“, de la imaginea cosmologică a realului; nici chiar în numele spiritului n-o mai putem face. Căci spirit sau raţiune pot apărea şi în alte sisteme planetare, şi, în orice caz, cu sau fără spirit,

fiinţează într-un fel şi lumile neştiute ori pe jumătate ştiute. Dar fiinţa ca devenire reprezintă în chip firesc şi statutul ontologic al realităţilor pe care nu le ştim (pot să „devină“ şi ele), iar modelul fiinţei are sens chiar la nivelul lor. Cu devenirea, care poate deopotrivă escalada cerurile sau învesti moleculele, fiinţa îşi apropriază şi orizontul devenirii, care e timpul. În orice viziune ontologică asupra *realului*, aşadar oricând se începe cu fiinţa existentului, nu cu fiinţa însăşi, timpul apare drept unda reală cea mai apropiată de fiinţă, sau „frontul de unde“ sub deplasarea căruia poate să apară fiinţa lucrurilor. Nu este locul să ne întrebăm cum a putut părăsi un Heidegger problematica timpului, după ce o invocase atât de complet, mergând până la timpul istoric şi reclamându-se în acest sens de la Dilthey. Este destul să relevăm că, o dată părăsit timpul, marele gânditor, care făgăduia restaurarea filozofiei prin reaşezarea în miezul ei a fiinţei, a rămas blocat în faţa celeilalte fiinţe, sacrale.

Dar întrucât timpul nu e decât schemă a devenirii — necăpătân-du-şi sensul ontologic, poate, decât la treapta devenirii întru fiinţă — vom spune că, în loc să determinăm fiinţa, la treapta realului, prin timp, care aduce doar una din opoziţiile intime ale fiinţei (vremelnicia), vom prefera s-o facem prin devenire, care le aduce pe toate. Problema timpului, de altfel, va reapărea la fiinţa însăşi. Cu devenirea, apare acea infmitudine care este mai mult decât infmirea schematică (liniară, circulară, spiralată sau volumetrică, o dată cu frontul de unde) a timpului: apare infânitudinea ca desfăşurare a ceva subzistent în infinirea temporală. Poate că marele gânditor contemporan a eşuat, în analiza fiinţei, nu pentru că a părăsit timpul, ci pentru că n-a atacat, în consonanţă cu tradiţia filozofiei germane, devenirea.

Sub semnul devenirii, infânitudinea însăşi (limitaţia ce nu limitează), ca măsură a prezenţei fiinţei, se eliberează de spectrul infinitului şi al eternităţii, precum şi de acel gigantism care a făcut întotdeauna blestemul ontologiei. În imensitatea lumii, ca şi în mic, fiinţa este structural aceeaşi. Ziua noastră trecătoare de oameni poate avea „fiinţă“, în timp ce ziua cosmică să nu fie decât o oarbă prefacere. Cine ştie, aşadar, dacă nu e mai multă fiinţă într-o făptură de o clipă, decât în universul întreg, care s-ar putea să fie o simplă precaritate fără ieşire, chiar dacă una veşnică.

30. DEVENIREA CA PRIMĂ INSTANŢĂ A FIINŢEI

Fiinţa este devenire, dar devenirea nu este fiinţă. În speţă, fiinţa este devenire în sânul realului, dar devenirea nu este fiinţa aceea independentă,

chiar dacă nu străină de realul imediat. Problema fiinţei se pune din nou, de astă dată ca fiinţă secundă.

Dacă devenirea nu e fiinţă în înţelesul fiinţei secunde, ea îi face cu putinţă înţelesul, poate. Între fiinţa lucrurilor (ca devenire) şi fiinţa în ea însăşi ar trebui să existe *continuitate.* Şi abia după ce a ieşit la iveală fiinţa proprie a lucrurilor, s-ar putea pune problema fiinţei în ea însăşi, ca învăluind fiinţa lor.

Natura comună a fiinţei realului şi a fiinţei în ea însăşi apare direct la antici, care au gândit sub semnul fiinţei. Ea nu apare decât indirect la moderni, care au gândit sub semnul spiritului şi cel mult al devenirii, sfârşind prin a o lăsa pe aceasta fără acoperire ontologică.

Dacă fiinţa este sufletul lucrurilor (suflarea, principiul, modelul lor activ), atunci lucrurile trebuie să-şi „dea“ sufletul, la propriu, să şi-l ofere şi arate, pentru ca fiinţa să aibă înţeles şi fără ele.

*

Ce se poate numi fiinţă în real, ce se poate numi fiinţă în ea însăşi, acestea erau cele două mari teme, solidare, ale ontologiei. De cele mai multe ori însă s-a rămas la una singură, sub numele de ontologie, dar atunci, simplificându-se lucrurile, s-a stins în fapt problema ontologiei (aşa cum s-a întâmplat istoriceşte, nemaiscriin-du-se ontologii). Când, de exemplu, se ia în considerare numai fiinţa realului, fără nici o alta învăluitoare sau susţinătoare, atunci se ajunge la doctrine ca nominalismul, în cadrul căruia este excesiv şi chiar ridicol să încerci o ontologie; căci, în acest caz, fiinţă plină nu au decât realităţile individuale — arborele acesta, omul acesta — astfel încât teoretizezi pretenţios ceva ce ştia şi declara simţul comun încă de la început, în confortabila lui îngrădire. Când în schimb se ia în considerare numai fiinţa în ea însăşi, atunci se ajunge la fiinţa sublimă, de câteva ori amintită mai sus ca vană, sau se ajunge la neant (tăcere, la Heidegger, neant în gândirea indiană). Ori de câte ori cele două teme ale ontologiei n-au fost înfruntate ca solidare, s-a filozofat fără tematica principală a filozofiei.

Că sânt două instanţe ale fiinţei, o fiinţă primă şi una secundă, o arăta cel mai bine „substanţa“ lui Aristotel. Dacă ea nu e de-a dreptul fiinţa — deşi îi poartă numele, *ousia* — o reflectă totuşi perfect, cu dubla ei faţă. Când aşază substanţa în fruntea categoriilor, al căror tablou el însuşi are o semnificaţie ontologică, Aristotel nu poate numi o singură substanţă:

numeşte *două,* o substanţă primă, care ar fi realitatea individuală, şi una „secundă“, reprezentată de specii şi gen. Este aci un echivoc pe care gânditorul antic l-a lăsat nesoluţionat, spre deznădejdea posterităţii.

S-ar putea susţine, spre a ieşi din acest echivoc, că substanţa sau substanţele secunde sânt tot atâtea „dimensiuni“ ale substanţei prime, ca realitate fiinţătoare prin excelenţă. Lucrul acesta l-ar ilustra cel mai bine „vocile“ lui Porfir (puse ca *Isagogă,* adică introducere, în fruntea *Organon*-ului), care alcătuiesc, ca gen, specie, diferenţă specifică, caracter propriu şi caracter accidental, un fel de spaţiu ontologic cu *cinci* coordonate, capabil să prindă şi să fixeze orice realitate individuală, aşa cum în spaţiul geometriei analitice se pun în formă, cu două sau trei axe de coordonate, orice punct, orice curbă şi orice corp, în plan şi în spaţiu. Astfel, substanţa primă ar părea să fie cu adevărat, ca realitate individuală, obiectul privilegiat al ontologiei aristotelice. Şi, de altfel, pe linia aceasta a încadrării şi captării individualului a şi fost mai apropiat Aristotel decât Platon lumii moderne, cu realismul nominalist, care s-a opus întotdeauna aşa-zisului „realism“ platonician al Ideilor.

Dar la fel de bine se poate susţine, de vreme ce anticul socoteşte orice cunoaştere ca fiind doar a „generalului“, că substanţa primă este ea în subordine faţă de cea secundă şi serveşte numai ca un caz particular pentru ridicarea la aceasta din urmă. Atunci care este fiinţa? te întrebi. Cea a realului întotdeauna individuat, sau cea secundă, întotdeauna generală? Până la un răspuns, sau la două răspunsuri, pe care le vom afla în aristotelism, rămâne faptul adânc semnificativ că fiinţa, sau substitutul ei, substanţa, are chip *îndoit.* Toată problema va fi dacă fiinţa primă nu vă putea deschide tot ea către cea secundă; dacă ceea ce se poate numi fiinţă în real nu dă înţelesuri şi pentru fiinţa în ea însăşi.

Prea des în trecut filozofia a refuzat să vadă două tematici ale fiinţei şi, mai ales, continuitatea între ele. Dacă însă realul nu fiinţează cu sensul plin al fiinţei, el măcar *preftinţează,* adică este în deschidere faţă de fiinţă, nefiind astfel străin de ea. Fiinţa secundă nu poate fi *das ganz Andere,* altul faţă de fiinţa primă. Este drept, în versiunea ontologiei pe care o propunem aci, structura fiinţei s-a desprins, nu de sus, de la Spirit sau Fiinţa absolută, ci din modestia lumii coruptibile. Dar nu cumva oferă ea şi structura fiinţei în ea însăşi? Dacă aceasta, atât de sus cum a fost aşezată în trecut, n-a putut explica fiinţa în real, nu cumva invers, cea din urmă poate explica fiinţa în

ea însăşi? În acest caz genealogia devenirii, încercată mai sus, s-ar transforma într-o genealogie a fiinţei.

Şi într-adevăr, realul ca devenire a pus în lumină *termenii* fiinţei, organizarea lor şi dinamismul structurii obţinute. Modelul fiinţei a fost activ peste tot, în neîmplinirile realului, în cuplările şi pre-caritățile lui, în realul împlinit ca satisfacând modelul. Cu ultima treaptă, fiinţa apare ca devenire. Dar ea *apare* numai, adică îşi arată imaginea în real. Nu se putea gândi o fiinţă dincolo de real fără a se cădea în imposibilitatea explicării lui, dar nu se poate spune nici că realul, la orice treaptă de împlinire, oricât de ridicată, dă măsura fiinţei, de vreme ce tocmai fiinţa trebuie să dea măsura realului. Ba chiar, realul a venit să arate că în sânul său modelul fiinţei, deşi unul, îşi face ivirea în şase feluri. Simplul fapt că sânt şase precarităţi ontologice în real dovedeşte că acesta nu exprimă direct fiinţa, nefiind totuşi străin de ea. Când în schimb iese din precaritate, obţine el fiinţa? Dar n-a făcut decât să intre în *ordinea* ei, cu devenirea.

Rămâne atunci de sugerat că ordinea pusă de fiinţă în lucruri este şi ordinea (cu aceiaşi termeni şi aceeaşi organizare a lor) din ea însăşi. *Pe două căi* vom putea încerca dovada: sistematic, prin perspectiva deschisă de devenire ca atare, independent de devenirile reale; şi istoric, prin ceea ce s-a spus aproape întotdeauna în Antichitate despre fiinţa în ea însăşi.

Sistematic vorbind, când modelul ontologic s-a realizat, nu s-a produs o fixaţie în real, ci o eliberare în el, sub un ritm nou şi cu o înlănţuire, acum organizată, ca în artele mişcării, ca în dansul de care aminteam ca descriind pura devenire. Un *semen entis* s-a transformat într-o realitate organizată, în devenire. Dar aceasta înseamnă altceva decât disoluţia într-un tot (sau în Marele Tot): înseamnă că, prin împlinirea în real a modelului, a apărut o nouă închidere, care, de astă dată, se deschide la nivelul superior, cel al devenirii ca ordine a fiinţei. Cu individualul cel nou, scenariul ontologic *se reia:* un individual îşi dă determinaţii, acum sigure, nu întâmplătoare, căci sânt organizate de generalul propriu; dar la rân-dul lor, determinaţiile cele noi pot sau nu să se înscrie în cealaltă ordine, a fiinţei înseşi, iar nu a fiinţei proprii. (Este iarăşi ca în creaţiile artelor amintite, unde rostirile şi paşii trebuie să se ridice, prin opere, la treapta rostirii *exemplare* şi a pasului exemplar.) Dacă scenariul ontologic s-a reluat, el se desfăşoară acum dincolo de imediat; să spunem că trece din generalul propriu în universal, înţeles ca fiinţa însăşi. Aşa cum modelul fiinţei se aproxima în real, *fiinţa*

însăşi se aproximează în devenire. Nu orice devenire este şi devenire întru fiinţă, vom spune la urmă.

Ce fel de subzistenţă are fiinţa independentă de realul imediat, fiinţa „universală“, va încerca tocmai s-o arate partea a Ii-a. Dar că ea *are* o subzistenţă, şi una cu aceiaşi termeni pe care i-am întâlnit în real, au spus-o indirect toate filozofiile şi direct cea antică — iar aceasta va fi dovada *istorică* a continuităţii dintre fiinţa în lucruri şi fiinţa în ea însăşi. Când nu s-a ocupat direct de fiinţă, filozofia a pus totuşi în joc termenii ei, toate filozofiile fiind, în fond, variante ale modelului. Când s-a ocupat doar de fiinţa în ea însăşi, cu onto-logiile sublimului, filozofia a ipostaziat — fără s-o ştie cu claritatea cu care a ştiut-o teologia creştină — modelul. Când în schimb a înfruntat ontologia cu dubla ei tematică (fiinţa în real şi în ea însăşi), atunci a dat chiar şi numele termenilor, cu un Hegel. Dar cum arată fiinţa în ea însăşi, sau pe ce cale poate fi urmărită pornindu-se de la fiinţa lucrurilor, au spus-o cel mai bine anticii, în chip explicit AristoteL

În general anticii, care gândesc sub semnul fiinţei, au arătat că fiinţa în ea însăşi nu e de altă natură decât fiinţa realului. Poate că la Platon, cele două instanţe ale fiinţei sânt atât de firesc împletite, încât nu se mai poate deosebi limpede când anume vorbeşte despre fiinţa realului (Ideea cu ridicarea la ea) şi când despre fiinţa în ea însăşi (Ideile luate ca atare, ca în *Parmenide* şi *Sofistul*, sau ca în amintita de către antici unificare a Ideilor prin cea de Bine). În schimb la Aristotel, tema fiinţei în ea însăşi apare de trei ori: în *Categorii*, în *Fizică* şi în *Metafizică*, iar în primele două cazuri ca model, chiar.

Aporiile ultimei lucrări nu îngăduie nici o concluzie despre „fiinţa ca fiinţă“, decât poate în sensul fiinţei „teologale“, cum spune autorul însuşi, aşadar sublime. Vom afla mai mult de la primele două invocări ale fiinţei în ea însăşi, iar dacă aceea din *Categorii* nu e de obicei relevată — vorbindu-se doar în general despre o semnificaţie „ontologică“ a categoriilor — ontologia este totuşi întreagă aci, cu *modelul* sugerat mai sus. Să reluăm cele spus,e mai sus, la capitolul „Modelului ontologic“. Ce erau într-adevăr substanţa primă şi cea secundă, pe care Aristotel se vedea silit să le pună laolaltă, decât în fapt *individualul* şi *generalul*, privite însă acum în ele însele, categorial şi nu în real? Ele sânt solidare, căci substanţa primă (omul acesta) n-ar fi substanţă, dacă n-ar avea generalul în ea (omul), iar substanţa secundă n-ar fi nici ea substanţă, ci doar esenţă, dacă n-ar implica individualul. Dar este semnificativ că până şi tabloul aristotelic al

categoriilor pune, prin acestea, modelul ontologic *întreg,* care este deci comun fiinţei din real şi fiinţei în ea însăşi. Căci după cuplarea ontologică a individualului cu generalul, în prima categorie, urmează cu celelalte nouă categorii *determinaţiile* (filozoful spune: „accidentele“) substanţei, ceea ce înseamnă că avem, în tabloul aristotelic, modelul ontologic în el însuşi, *la nivel de suprarealitate.* În istoria filozofiei, puţine ilustrări, în afară de cele trei dialectici amintite mai sus, îngăduie să se vadă cu atâta claritate modelul ontologic în deplinătatea lui.

Dar pentru că aci, în *Categorii*, modelul apare în *relaxarea* lui, căci nu e vorba decât de o descriere şi denumire a termenilor ontologici, Aristotel va trebui să-l reia în altă versiune, şi acolo de-a dreptul în tensiunea „anastrofică“ prin care se caracteriza modelul. El îl reia anume în versiunea bine cunoscută a formei substanţiale, intrată în tensiune cu materia nedeterminată şi ducând, amândouă împreună, la substanţa propriu-zisă, care va fi cea individuală. Insă materia nedeterminată şi amorfă ar putea fi înţeleasă drept „generalul“ elementar, pe care determinaţiile formei substanţiale îl modelează, până la a da împreună substanţa unei realităţi individuale; sau se poate înţelege, încă mai bine, forma substanţială drept un general, care se determină prin materie (marmura ca determinaţie şi cu determinaţiile ei), spre a da un individual. Oricum, cei trei termeni sânt prezenţi, ba mai mult decât atât, sânt activi sub tensiunea modelului. Iar ceea ce trebuie repetat este că, atât în *Categorii* cât şi *în Fizică,* nu mai este vorba de fiinţa din real, ci de principiile şi teoria fiinţei, aşadar de fiinţa în ea însăşi. Nici un modern, nici chiar Hegel, care numeşte efectiv cei trei termeni ontologici, nu va vorbi atât de direct despre fiinţă în ea însăşi. De aceea şi pierde Hegel, cu modernii laolaltă, tot mai mult acoperirea ontologică, rămânând să caute, pentru dialectica sa, acoperirea istorică.

Dar pierderea ontologiei se plăteşte. Nici un înţeles nu ţine cu adevărat, fără cele ale ontologiei. Modernii, care au atâtea cunoştinţe, au pierdut calea către înţelesuri, în măsura în care nu vor să se mai preocupe de ontologie. Când, în schimb, se emite speranţa că lumea de astăzi va duce la o nouă mare viziune filozofică, după unii chiar religioasă, spre a recăpăta controlul asupra cunoştinţelor şi cel asupra demoniei tehnice — cu riscul altminteri de-a se surpa în neştiutul istoriei — nu se spune decât că trebuie regăsită o viziune *ontologică.*

Să fie regăsită, de unde? Din ceruri? Din prăpăstiile şi aporiile speculaţiei goale? Dar lucrurile lumii sânt aci, cu mesajul lor, care este

codul fiinţei, şi încă nici măcar ascuns, de vreme ce gândirea trecută l-a dezvăluit în atâtea rânduri. Iar dacă realul imediat ne dă un cifru al fiinţei, cifrul acesta poate fi desprins de realul imediat. Este ca şi cum fiinţa în ea însăşi ar face cu putinţă fiinţa din lucruri, spre a se căuta şi găsi prin ele. Nu altfel vorbea Hegel, când declara că Spiritul tinde să ia, prin înstrăinarea în real, conştiinţă de sine. La rândul lor, nu altfel au crezut religiile, proclamând că divinul creează spre a primi jertfele şi recunoaşterea ei! Dar fiinţa în ea însăşi cere ceva mai mult. Nu se mulţumeşte cu recunoaşterea ei ca fiinţă, cu acel „eşti“, presupus a figura pe templul de la Delfi; nici nu se dezvăluie singură, prin manifestările ei dialectic înlănţuite. Ea pune toate realităţile la încercare, ca fiind altceva în ele, chiar dacă nu e altceva decât ele sau altundeva.

De aceea, sub încercarea fiinţei, realul singur trimite dincolo de el. La capătul lor, cu lucrurile şi omul se petrece o strămutare. Fiecare om ar trebui să spună, la sfârşitul vieţii, ce a vroit, sau ce înfiinţare şi fiinţă s-au căutat prin el. Fiecare lucru, şi el, trebuie să-şi dea, şi îşi dă, încheindu-se, înţelesul. Lucrurile şi oamenii pier în *elementul* lor. Dar aceasta nu înseamnă că pier în pulberea din care s-au făcut, ci că îşi dau sau îşi livrează sufletul, adică îşi arată elementul.

II. Fiinţa de a doua instanţă. Elementul

31. DEVENIREA ŞI A DOUA INSTANŢĂ A FIINŢEI

Devenirea nu reprezintă singura instanţă a fiinţei, în măsura în care cele ce devin îşi supravieţuiesc atunci când pier.

Orice formă de supra-vieţuire este o tentativă de intrare în fiinţa de a doua instanţă. Cei care percep doar fiinţa de primă instanţă (ca nominaliştii) nu vor să citească nimic în decesul lucrurilor, după ce au văzut în existenţa lor o simplă precaritate a fiinţei, anume pe cea particularizatoare, ultimă. Dar până şi simţul comun, pe care ei cred că-l reprezintă şi teoretizează, spune mai mult decât ei.

Când lucrurile pier, ele se întorc la ceea ce *erau*, la realitatea în care au fost, respectiv în sânul căreia au devenit. Ele se întorc la elementul lor. Dar dacă, pierind, lucrurile *nu* eliberează fiinţă, sau eliberează una *sub* nivelul lor de fiinţare, ele sânt un rebut al fiinţei secunde.

Toate *sânt* de fapt (au fost şi supravieţuiesc) în elementul lor. Acest lucru l-a intuit încă de la început gândirea speculativă (în cele trei forme speculative ale ei: religioasă, filozofică, ştiinţifică), o dată cu presocraticii, şi apoi l-a reluat în fiecare versiune a ei filozofia. Fără o fiinţă secundă, cu universalul ei concret, filozofia n-ar avea nimic de opus explicaţiei ştiinţifice, cu universalul ei abstract.

*

Dispărem şi noi şi lucrurile. Dar s-ar putea să ne reintegrăm în altceva, iar atunci înseamnă că de la început am fost prinşi în sau definiţi de altceva, în care la capăt ne strămutăm. Tinerilor de totdeauna din istorie, cărora li se cerea „să-şi dea viaţa“ pentru cetate, li se spunea, astfel, că ei existau doar în elementul cetăţii. La fel şi lucrurile: ele sânt diferite de ceea ce par. Se poate spune aşadar despre orice lucru că, pierind, îşi „dă sufletul“, adică şi-l arată, dovedind ce a fost în realitate. Pe când însă la lucruri, reintegrarea se face prin descompunerea „în părţile din care s-au alcătuit“ şi astfel în elemente *sub* nivelul lor de organizare şi realitate, la oameni a existat întotdeauna iluzia că s-ar putea reintegra într-o realitate de ordin superior, trecând de la nivelul imediat al fiinţei într-o fiinţare de a doua instanţă.

Simplul fapt că au existat cimitire întotdeauna în trecut dezminte pe cei care declară că ontologia trebuie să poarte doar asupra ființei imediate.

Dar dacă sensibilitatea filozofică infuză a gândirii comune dezminte, prin faptul instituției cimitirelor, filozofia ființei imediate, nu înseamnă că proclamă ființa îndepărtată și absolută. Cultul morților n-a apărut cu necesitate ca rezultat al viziunilor religioase legate de ființa absolută; el poate fi, desigur, preluat de asemenea viziuni, dar a existat și există la fel de bine independent de ele. A doua instanță a ființei a putut fi simpla „ființă socială“: realitatea familiei, realitatea cetății, a „faimei“ la greci și, în genere, ființa comunitară devenită conștientă de sine.

A nu recunoaște cel puțin această deschidere spre ființa secundă și a întoarce capul în fața unui cortegiu funerar (cum făcea Goethe, mai puțin dintr-o aversiune psihologică pe care ar fi avut tăria să și-o înfrângă, cât pentru o rațiune metafizică, activă la el, apologetul devenirii goale) înseamnă a ofensa aspirația comună permanentă către cea de a doua instanță a ființei-. În orice caz, este o prezumție a declara categoric, cum face nominalismul, că noi și lucrurile existente sântem adevărul ultim, după cum era tot o prezumție în a susține, ca Pascal, că noi sântem neadevărul însuși (*Dieu seul est véritable, l’homme est menteur,* spune el undeva, căzând limpede sub paradoxul mincinosului: căci dacă omul este mincinos, cât de adevărat poate vorbi el despre sine și divin?). Filozofia nu poate sfârși așa de simplu cu a doua instanță a ființei.

În fapt, filozofia cade sau rezistă tocmai cu ființa secundă. La prima instanță a ființei, la devenire, se poate ridica și viziunea științifică, într-un bun ceas speculativ al ei, cum a făcut-o cu evoluționismul (pe care Goethe însuși l-a anticipat) și cum o face statornic cu „devenirea istorică“. A doua instanță, în schimb, este exclusiv de domeniul filozofiei. Nu numai că filozofia citește totuși ceva în decesul lucrurilor, extinzând „cultul morților“ peste tot ce e realitate; dar făcând astfel, ea lărgește cu mult aria de supraviețuire posibilă, concepută pentru om, de către simțul comun (cu excepția celei religioase, pe care nu și-o poate asuma) și răstoarnă lucrurile, încercând să arate că abia prin ființa de a doua instanță este cu putință cea din imediat.

Filozofia vede ce *sânt* cu adevărat lucrurile din felul lor de a pieri, așadar din „marea lor trecere“ către altceva; și doar astfel vorba lui Socrate, cum că totul este o pregătire pentru moarte, are sens atât în cazul omului, cât și în rest. Fiecare realitate se stinge, ca realitate individuală, și se

întoarce la elementul care a făcut-o cu putinţă. Cele din cuprinsul materiei neînsufleţite trec, descompunându-se într-o materie neînsufleţită de nivel mai puţin organizat (în plumb, ca *uranium*-ul, sau în pulbere cosmică şi în unde); cele din materia însufleţită se veştejesc şi mor, prin procreaţie sau în slujba procreaţiei, dar păstrându-se astfel la acelaşi nivel, care este cel al „elementului“ şi adevărului lor: specia. Omul, în schimb, moare sau poate muri în spirit, adică la un nivel *superior,* dacă a reuşit să se ridice până la el. Elementul în care au fost toate este cel care le-a validat; iar pentru că elementul materiei neînsufleţite este mai „dezagregat“ ca întruchipările ei, anticii îşi îngăduiau să spună că materia este nefiinţă — noi am spune: neîmplinire de fiinţă —, în timp ce despre cele însufleţite, care-şi păstrează nivelul de fiinţare, trebuiau să admită că au, drept fiinţă veritabilă a lor, specia (dacă nu chiar *eidos*-ul, Ideea ca la Platon), adică, tot după ei, ultimul lucru care „se vede“, iar despre cele superior însufleţite, ca omul şi, dincolo de om, aştrii şi lumea incoruptibilă, îşi îngăduiau să spună că au drept fiinţă ceva ce nu se mai vede: „sufletul“ lor. De fiecare dată, fiinţa adevărată era cea de a doua instanţă.

Aşa se naşte istoriceşte reflexiunea filozofică: prin invocarea fiinţei de a doua instanţă; iar o dată cu ea — vom spune — prin considerarea modelului ontologic. Filozofia a apărut atunci când presocraticii s-au ridicat la „principiul“ lucrurilor, acesta fie sub chip specific material, ca apă, aer, foc, fie sub chip generic material, ca Nemărginitul sau Nedeterminatul lui Anaximandru şi poate chiar Fiinţa lui Parmenide, fie sub chip imaterial, ca numărul lui Pitago-ra sau *noūs*-ul lui Anaxagora. Prin el însuşi, principiul nu este generalul, ci „elementul“, cu numele presocraticilor chiar (dar cu precizarea ce urmează în „Excursul despre element“), în care apar şi dispar toate; abia din element se desprind generalul ca lege, de o parte, individualul ca realitate, de alta. (La Heraclit, de pildă, focul, ciocnirea, conflictul, războiul reprezintă elementul, în timp ce logosul este generalul.) Dar în primul moment şi faţă de realităţile individuale, elementul operează drept ceva de ordin general, (şi chiar poartă în ele implicit generalul), iar presocraticilor le rămânea să arate cum se acoperă determinaţiile individualului cu cele ale generalului (ceea ce poate şi făceau în opera lor pierdută), spre a regăsi modelul întreg.

Problema fiinţei de a doua instanţă şi-au pus-o de la început şi religiile, dar ele luau din fiinţă numai generalul, care prin el însuşi este atât de puţin activ, încât în aproape toate religiile zeii cei mari devin zei „leneşi“. Un

general prin ale cărui determinaţii să fie cu putinţă realităţile individuale, sau unul la care aceste realităţi, prin determinaţiile lor, să se poată ridica, nu apare decât în gândirea filozofică. Presocraticii, cei dintâi, pun toţi cei trei termeni ontologici în joc, şi îi pun (spre deosebire de Platon şi Aristotel, cu care începe speculaţia filozofică pură) pentru realitatea imediată, adică în termeni de devenire, fiinţa secundă explicând la ei pe cea de primă instanţă. Căci deşi se socoteşte că doar Heraclit ar fi pus în joc devenirea, ea este totuşi, implicit măcar, noutatea adusă de presocratici (cu excepţia lui Parmenide), adică de raţiunea filozofică. Dacă pui apa, aerul, focul, *apeiron*-ul sau numărul drept „principiu“, spui implicit că devenirea lor face posibilă lumea, sau că devenirea lumii este întru ele. Proclamaţiile filozofice ale presocraticilor puteau, de altfel, să nu adâncească defel procesul devenirii; lumea totuşi se făcea şi *era* prin ea. Căci „principiul“ lor nu mai era un general simplu şi absolut, ca în religii; tocmai pentru că era un principiu material, sau ca şi material de cele mai multe ori, el activa în lucruri. Apa nu poate fi adorată ca un zeu, dar nici nu se leneveşte ca el. Ea trebuie să facă treabă, la fel ca aerul, *apeiron*-ul sau numărul, ce n-au identitate şi biografie divină. De aceea, asemenea principii, o dată invocate, ies din condiţia de generaluri simple şi devin determinaţii ce se condensează, ca aerul lui Anaximene, în individualuri. Presocraticii au filozofat, aşadar, pentru că au instituit devenirea elementului sau devenirea în sânul elementului, iar o dată cu ea, modelul fiinţei.

Dar dacă filozofia s-a născut atunci când a fost concepută fiinţa din lucruri ca devenire, ea s-a corectat atunci când a înţeles că nu poate pune devenirea ca atare drept fiinţă; că mai este ceva de gândit în problema fiinţei, tocmai fiinţa de a doua instanţă. Abia prin aceasta din urmă, adică prin „elementul“ pe care-l invocau, reuşeau presocraticii să explice fiinţa de primă instanţă. Numai că ei nu considerau elementul *în el însuşi*, lăsând, de aceea, reflexiunea lor filozofică să fie împletită cu problematica ştiinţifică, a cărei răspundere şi-o asumau. Unul singur dintre ei a întreprins speculaţie filozofică în perfecta ei puritate, Parmenide, considerând elementul în el însuşi, ca fiinţă de a doua instanţă, şi numindu-l chiar „fiinţă“, căci la el nu mai era vorba de un element anumit. Este drept că Parmenide a reţinut din structura fiinţei doar generalul, pe care l-a proiectat în absolut, drept fiinţa însăşi. (La fel avea să facă, în timpul nostru, Heidegger, ce se revendică deschis de la Parmenide.) Dar făcând aşa, aceştia doi nu recădeau în fiinţa

de tip religios, ci creau filozofiei obligaţia de a gândi fiinţa în ea însăşi, independent de fiinţa existentului, cea din lucruri.

În Antichitate, doi gânditori au reuşit să pună problema fiinţei în întregul ei: Platon în fondul lucrurilor şi Aristotel în termeni. De aceea, s-a putut spune că filozofia începe de fapt cu ei, în timp ce Heidegger, parmenidianul, declară că încetează cu ei. Dar poate pentru că el însuşi, ca Parmenide, concepea fiinţa drept elementul unic, nu doar ultim, avea el să sfârşească — laolaltă cu anticul — la contemplaţia („ascultarea“) mută. Amândoi au dat filozofiei înţelesul propriu (urmărirea fiinţei de a doua instanţă), dar în excesul purităţii lui.

Gândirea filozofică, cu fiinţa drept problemă unică, regăseşte astfel, în fapt, o nouă varietate, cu elementele, dar la altă putere decât cea a realului. În orice caz, filozofia are un domeniu propriu, lumea elementelor, prin care îşi făcea şi începutul istoric. Nu vom întârzia asupra elementelor apărute în istoria gândirii şi a căror desfăşurare alcătuieşte însăşi istoria gândirii: Ideile platoniciene, formele substanţiale aristotelice, raţiunea stoică, entităţile medievale ca elemente denaturate, monada leibniziană, într-un sens transcendentalul kantian, în orice caz spiritul obiectiv hegelian (spiritul unui popor, al unei epoci, al unei limbi) până la relaţiile de producţie din marxism, care sânt şi ele un exemplu tipic de element, de vreme ce indivizii unei societăţi date apar şi sub relaţii de producţie date. Să subliniem numai că, prin determinismele şi reducţionismele lui, veacul al XIX-lea, care a părut nefilozofic şi, în orice caz, lipsit de orizont metafizic, a făcut involuntar tocmai metafizică, invocând o fiinţă secundă şi punând în lumină, cu „reducerea“ la ea, elemente mult mai variate decât ştiuse să vadă speculaţia goală din trecut; şi să relevăm că astăzi, ca şi la începuturi, filozofia are sens numai prin considerarea fiinţei secunde, a elementului, care poate fi elementul ultim (fiinţă iarăşi, ca la Heidegger), sau poate fi o varietate de elemente. Ultimul caz îl ilustrează cel mai bine, în zilele noastre, teoria arhetipurilor.

În fapt, teoria arhetipurilor nu a dus, în ciuda viziunii unui „inconştient colectiv“, la o adevărată filozofie, ci a rămas în psihologic, cu partea „întunecată“ a inconştientului. Dar dacă tocmai de aceea arhetipurile nu se acoperă până la capăt cu Ideile platoniciene, care sânt luminoase, în schimb, atunci când sânt considerate în plina lumină a istoriei, cum face Mircea Eliade cu investigaţia structurilor şi simbolurilor religioase din toate timpurile, ele devin o promisiune de filozofie, căci apar ca adevărate

elemente, cel puțin în ordinea omenescului. Cu „elementul“, desubiectivizezi și scoți din psihologic arhetipul, trecându-l în *ontologic.* Acest lucru îl exprimă ultimul autor, când vorbește despre „setea de ființă“, prin ridicarea la arhetip, a omului. Poate că filozofia va ști să preia teoria arhetipurilor, în viitor, mai ales în versiunea ei luminoasă, cum va prelua alte „elemente“ puse în joc de feluritele determinisme, opunând o lume de generaluri concrete, cum sânt arhetipurile, generalurilor abstracte, pe care le instituie științele.

Aci se face într-adevăr despărțirea: sânt două tipuri de generaluri, dintre care al doilea, cel concret, este în ființă, pe când primul este doar în lege. Toată filozofia, inclusiv cea a lui Spinoza, se opune vorbei, întâmplătoare, a acestuia: conceptul de câine nu latră. Există însă un „concept“ de câine care latră: Ideea de câine. Dacă e vorba de conceptul *științific* al câinelui, care explică manifestările acestuia, firește că filozoful are dreptate (dar atunci el a încetat pentru o clipă să fie filozof). Dacă, în schimb, e vorba de *Ideea* unei realități, adică de elementul ei, atunci acesta din urmă preia toate manifestările realității, pe care o strămută în ființă. Căci realitățile obișnuite nu sânt; cel mult devin. Ceea ce *este* în ele ține de ființa de a doua instanță.

Excurs despre element

Într-o memorabilă carte despre care am amintit mai sus, al cărei titlu s-a păstrat însă mai bine decât cartea însăși *(Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* 1910), Ernst Cassirer opune conceptul modern de funcțiune celui antic de substanță. Nu ce este lucrul, ci felul lui de a fi, țesătura lui lăuntrică, structura interesează pe moderni, iar în multe domenii nu mai există în fața cunoașterii obiecte concrete, ci doar funcțiuni. Într-un fel, lucrurile dispar, ele făcând loc relațiilor.

Este un fapt evident că lucrurile dispar, dar poate în ceva încă subzistent, elementul, iar nu în ceva evanescent, ca relațiile. Trebuie într-adevăr să numim „element“ această ordine de realitate, în care sânt implântate lucrurile și care le face să *fie*. Între conceptul de substanță și cel de funcțiune se impune un concept nou, care să păstreze o substanțialitate și, fără a se dizolva în funcțiune, să manifeste funcționalitate. Unități mai cuprinzătoare decât realitățile imediate apar percepției secunde și ochiului interior, stând la limita sau, mai degrabă, în intervalul dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă. Este aci o întreagă lume, de care nu vorbim de obicei, în

saltul logic prea brusc pe care-l facem de la concret la abstract, dar ontologic *aceasta* s-ar putea să fie lumea care să dea lucrurilor ființă și să deschidă către altă ființă decât a lucrurilor. Este o lume de *medii*, într-un îndoit sens: atât pentru că mijlocește între condiția lucrurilor și o eventuală condiție ontologică superioară, cât și pentru că dă de fiecare dată un mediu în care să apară lucrurile.

Domeniul de investigație al ontologiei se schimbă, atunci, trecând de la lucruri și realități imediate la elemente, ca realități mediatoare și ca medii la propriu. Asemenea medii apar din când în când, ca realități mai puternice ontologic decât întruchipările individuale, în fiecare domeniu de cercetare. Naturalistul Buffon din secolul al XVIII-lea spunea: *Les espèces sont les seuls êtres de la nature…*, așa cum Platon ar fi putut spune că Ideile sânt singurele ființe ale realității. Biologii de astăzi nu au confirmat întocmai subzistența speciei, dar nici nu au putut-o infirma. Ca și Ideea, cel puțin în înțelesul ei regândit, specia este un exemplu, provizoriu bun, pentru ceea ce vroim a denumi „element“.

La antici, în particular la Aristotel, specia era *substanță*, în termenii săi „formă substanțială“, anume substanță secundă; îi lipsea doar materia spre a da o realitate individuală, adică o substanță primă. La contemporani, în schimb, de la Darwin încoace, specia nu mai este substanță propriu-zisă: are o dezvoltare, fiind o simplă „varietate“ la început și intrând apoi, chiar ca specie constituită, în procesul evoluției. Am putea fi ispitiți atunci să spunem că, la moderni și contemporani, specia a căpătat un caracter funcțional, în locul unuia substanțial; numai că, dacă a trădat un caracter funcțional, specia nu l-a pierdut cu totul pe cel substanțial. O formă de substanțialitate, sau măcar de subzistență, supraviețuiește în ea, iar tot ce este viu se dovedește a fi *întru o* specie, care, fără să preexiste individului — cel puțin în faza de început — îl modelează totuși, ca o realitate organizator activă sau, cum se spune acum, ca un „sistem de reglare“, el însuși în curs de determinare, prin exemplarele pe care le determină. Cum oare să numim altfel decât „elemente“ asemenea entități, nici substanțe, nici funcțiuni, deopotrivă substanțiale și funcționale, care *dau* ființă lucrurilor și *iau* ființă de la ele?

Elementele ființează peste tot. Chiar atunci când în domeniul de investigație a naturii specia n-a fost acceptată decât ca o ipoteză de lucru, a trebuit să se recurgă la alte forme de unități, mai cuprinzătoare, în sânul realului: unitatea ecologică, *oikos*-ul, comunitatea de viață naturală și

mediul, ce fac posibilă existenţa individuală şi populaţiile. De asemenea, studiul istoriei a oscilat între date prea legate de realitatea imediată şi orizonturi prea largi de idealitate, până când sociologia şi filozofia culturii au indicat structurile comunitare şi mediile ce apar în istorie, dacă nu câte o adevărată lume, *oikoumene.* Psihologia, prinsă şi ea între concret şi abstract, sau între realitate individuală şi funcţiune generală, a întâlnit cu psihologia inconştientului o lume a elementelor, arhetipurile. Dacă mediul (ca element, cum se va vedea, iar nu ca simplă ambianţă) poate fi identificat şi la nivelul materiei, între altele drept câmpuri, adevărata împărăţie a elementului o oferă lumea omului, unde fiinţa are sorţi să apară şi altfel decât ca devenire simplă. Cu omul nu numai că elementele pot spori oricât, dar ele dovedesc cum, spre deosebire de realităţile individuale, se întrepătrund, se întretaie, se subsumează şi se ierarhizează.

Sântem în elementul fiinţei doar în *ultimă* instanţă; peste tot însă şi în toate, trăim printre elemente ca şi nevăzute, nicidecum numai printre realităţi văzute. Copilul este limpede în elementul maternităţii şi trece succesiv prin altele. Aşa cum ne aflăm în elementul speciei şi al societăţii, sântem, cu viaţa morală, în elementul diversificat al familiei (sub puterea ei modelatoare şi consistenţa ei ontologică), sântem în elementul prieteniei, al iubirii, al unei limbi, al unei profesiuni, al cunoaşterii şi culturii, al cetăţii, al spiritului obiectiv, deci, în fond, numai în elemente. La rândul său un ins nu este un simplu ins altuia, ci un pachet de posibilităţi, o stare generală, ceva învăluitor ca un mediu: este bucuria posibilă, buna comunicare, purtătorul de nou, creditul posibil, spre a coborî până la câte un erou balzacian; este oglindirea de sine, adversitatea sau principiul stenic, viaţa. Oamenii realizează doar în câte un ceas deosebit ce este elementul: uneori, cu preţul dezvăluirii proprii că, în fond, sânt trăiţi şi nu trăiesc cu adevărat, ca subiecte; că viaţa lor era dinainte ştiută şi că cineva „le-a spus-o pe de rost“; alteori, ei percep elementul în lumea din afară, aşa cum se întâmplă în câte un ceas solemn al comunităţii, de pildă ca în descrierea înmormântării reginei Victoria din Forsyte Saga, sau în descrierea înmormân tării lui Victor Hugo în romanul lui Barres, sau — mai dramatic pentru noi — cu înmormântarea lui Eminescu. Ori de câte ori ceva îşi arată sau îşi dă „sufletul“, fiinţa secundă din noi şi din jurul nostru iese la iveală.

Într-un sens, *elementul* există întâi, şi din el se desprind realităţile individuale, de o parte, legile abstracte, de alta: numai că acest „întâi“ nu trebuie întotdeauna gândit ca anterioritate în timp, aşa cum *a priori*-ul lui

Kant nu este *a priori* (anterior) în timp, ci drept temei de cunoaştere; sau aşa cum Ideea lui Platon nu este nici ea cu adevărat subzistentă şi anterioară în timp, ci doar temei de fiinţare. — Totuşi în anumite cazuri controlabile, de „elemente“ ce au un contur istoric şi natural bine precizat, se poate chiar vorbi despre anterioritatea în timp a elementului. Astfel „supa vitală“, despre care vorbesc unii biologi de astăzi, nu conţinea încă legile speciilor, nevum indivizi: tocmai din ea s-au desprins, de o parte, legile de viaţă (care au dus la constituirea de specii, ca elemente mai bine determinate decât supa originară) şi indivizii, de alta.

Sau cu exemple istorice: într-un entuziasm colectiv, de pildă unul revoluţionar, nu sânt încă, adesea, nici eroi, nici sensuri istorice bine precizate: ele apar tocmai din acel entuziasm colectiv ca „element“ istoric. Sau încă mai precis controlabil istoriceşte: beţia bahică şi corul dionisiac au precedat, ca element, eroul tragic şi autorul de eroi, de o parte, legile tragicului, de alta. În schimb în Evul Mediu, elementul „Misterelor“ n-a reuşit să dea nici creaţii bine individualizate, cu atât mai puţin legi ale unui gen literar care să se impună; elementul a rămas element gol. În sfârşit, cu un alt exemplu: în toate culturile cu tradiţie, elementul folcloric a precedat creaţia folclorică. Oamenii au trăit în elementul acela, până ce el s-a condensat în creaţii. Într-un sens apropiat, şezătoarea, sărbătoarea în general, a precedat cântecul, aşa cum salonul literar, tot ca un fel de element, a precedat pe moraliştii francezi — până la a pune pe La Rochefoucauld să scrie maxime la comandă — precum şi legile genului respectiv, în măsura în care se poate vorbi de legi aci.

Căci realitatea de ansamblu a elementului este cea care face posibile făpturile, de o parte, legile, de alta, iar *legile se nasc şi ele.* Din clipa când elementul este aşezat ca realitatea ontologică mai adâncă, iar nu indivizii, nici legile abstracte, aşadar din clipa când se deschide o altă perspectivă asupra realităţii, o dată cu elementele, nu mai este un scandal raţional să spui că legile nu sânt date, ci se nasc. Substanţa, care e individuală, şi funcţia, care e generală, se originează ontologic în element. Tot ce este în afara noastră, *cu* noi laolaltă, se învesteşte prin aceste *generaluri concrete* pe care numai reflexiunea filozofică le identifică.

Dacă e deci adevărat că filozofia a rămas cu o singură problemă, cea a fiinţei, acum putem spune că ea deţine, cu fiinţa, toată varietatea ontologică a *elementelor* şi că ea nu este decât o vastă teorie — când nu poate fi şi o tehnică spirituală, ducând la „înţelepciune“ — pe linia elementelor. (De

pildă, în afara Ideilor platoniciene, toată lumea „Spiritului obiectiv“ al lui Hegel ne pare a fi o teorie a elementului.) Iar numai filozofia are înțeles pentru elemente.

Astăzi lumea noastră istorică este în elementul *raționalității* de o parte, de alta în cel al rațională aplicate, al *tehnicității;* căci și aceste două elemente, dacă au fost o clipă simple expresii ale subiectivității de conștiință și de creație la omul modern, au devenit apoi obiective, ba chiar ceva de tăria naturii.

Filozofia istoriei dezvăluie alte „elemente“ active în trecut sau probabil în viitor; filozofia culturii implântă comunitățile în elementul câte unei structuri sau chiar „idei“; teoria sistemelor sau structuralismul nu fac decât să teoretizeze și formalizeze elementul; cibernetica, la rândul ei, prezintă înseși realitățile individuale drept sisteme de reglare și control, proiectând perspectiva elementului asupra oricărei realități organizate în act; lingvistica filozofică, epistemologia, etica și estetica filozofează și ele asupra elementelor; — dar îi rămâne ontologiei să scoată reflexiunea filozofică de sub seducția elementelor imediate și regionale, spre a investiga elementele ultime. În propoziția „pomul este verde“, spunea Hegel, te poate interesa ce înseamnă pom, ce înseamnă atributul verdeții, dar pe filozof trebuie să-l intereseze ce înseamnă aci „este“.

Când ni se spune că există limbi ce nu posedă verbul „a fi“ și că ontologia se reduce la o speculație pe bază de limbi europene, este bine să amintim din nou că și în limbile acestea din urmă „este“ poate foarte bine dispărea (ca în rusă) și a devenit uneori disparent, așa cum ființa dispare sub o privire nefilozofică. Dar tocmai aceasta înseamnă filozofia, în particular ontologia: *reamintirea* ființei. Dacă alte limbi și culturi nu vor să-și reamintească, este datoria culturii europene, care le-a trezit acum pe celelalte culturi la rațiune și libertate (acestea din urmă ele însele „valori“ ale ființei) să le redea înțelesul ființei ca atare și al elementelor învestite de ea.

În timp ce însă ontologia n-a „reamintit“ întotdeauna de lumea elementelor, o face adesea câte o artă (în chip pur muzica) și, în particular, literatura. Una din constantele literaturii, oricât de realistă s-ar vroi ea, este tendința spre „fantastic“. Literatura s-a născut sub fascinația mitului și a fost în primul ceas basm, amândouă punând în joc alte planuri de realitate decât cel dat și mai puternice de-cât el. Chiar atunci când a devenit creație cultă, literatura a regăsit fantasticul, ca o strămutare în altă lume, într-un fel

mai reală. Să nu fie oare aci, neştiută, năzuinţa de strămutare în lumea elementelor? Orice „reintegrare“ este o asemenea strămutare, şi înţelegem literatura fantastică drept o ascensiune către element, ca înspre o formă de subzistenţă în care lucrurile nu mai stau sub precaritatea realului, ci *sânt*. În orice caz, dacă fantasticul nu este unul de descompunere şi pierdere, cum a fost uneori în romantism şi în supra-realism, ci le impune acestora o răspundere metafizică, ele dau cu fantasticul lor expresie literară unei nevoi de recompunere a lucrurilor la niveluri arhetipale. Poate că şi literatura de ştiinţă-ficţiune trebuie înţeleasă aşa, în lumina elementelor: „celelalte“ lumi sau reaşezări cosmice pe care le invocă ea sânt tot atâtea ordini noi, în elementul cărora oamenii ar putea sau chiar vor trebui să trăiască. Şi în definitiv, ce face romanul în general, ca gen literar? Crezând că descriu oameni şi întâmplări, autorii redau sau instituie elemente. Când romancierul francez vorbeşte de „regăsirea timpului pierdut“, el încearcă poate regăsirea *elementului* pierdut.

Pe când literatura reaminteşte, în felul ei, de lumea elementului, filozofia nu încetează totuşi să-i pregătească regăsirea, fie şi fără invocarea lui directă. S-ar putea urmări în gândirea filozofică, de la Kant până la Husserl şi, poate, la Heidegger, tendinţe de regăsire a metafizicii, nu pe linia finitudinii omului, cum vrea ultimul pentru cazul lui Kant, ci printr-o orientare caracteristică spre subiectivism, înţeles ca *mediu* interior. Subiectivismul modern (ca şi toată problematica eului) nu reprezintă defel o îngrădire şi oarbă cufundare în eu, decât pe linia degradată a individualismului din veacul trecut. Aşa cum individul nu mai e simplu individ — şi tocmai de aceea el poate fi invocat — eul modernilor este o noutate faţă de greci, cum este una faţă de *le moi haïssable* al lui Pascal. Cu *Ich denke* al lui Kant, ca unitate sintetică originară de apercepţie — pe care se întemeiază toată filozofia critică — sau cu „eu sânt eu“ al lui Fichte, care a lăsat în urmă orice eu individual, gândirea modernă a impus un primat al subiectivului, sau al subiectităţii de natură să trimită până la absolut. De la Kant, cu transcendentalul său, începe această extraordinară conversiune, care face ca „subiectul“ să fie lume. La Schelling, absolutul însuşi este subiectitate; la Hegel marea instanţă, Spiritul, trece prin treptele: subiectiv-obiectiv-absolut, spre a se reface în subiectitate; iar la capăt, Husserl înrădăcinează totul într-un „ego transcendental“. Oricâte reacţii a putut trezi un asemenea primat al subiectivului, el spune ceva deosebit, care pare a se fi reflectat şi în ştiinţa fizicii: că subiectivul este împletit cu obiectivul şi că

subiectul *este* lume. Ce înseamnă aceasta pe plan ontologic, se poate spune simplu: că lumea este una de elemente, nu de lucruri; şi că lumea omului este una de elemente încă şi nu una de conştiinţe individuale.

*

Acum se poate încerca o definiţie pentru element: numim aşa *orice mediu exterior ce poate deveni mediu interior.*

Regelui indian care cerea să se aştearnă covoare peste tot unde călca el, un înţelept i-a arătat că era mai potrivit să-şi pună el covoare la picioare, sub forma de încălţăminte. Mediul exterior devenea astfel, dacă nu interior, cel puţin unul intim, şi se intra în elementul civilizaţiei. Dar există un exemplu încă mai sugestiv, de astă dată cu veritabilă interiorizare. S-a spus despre sângele fiinţelor vii cum că este mediul exterior al mărilor hrănitoare, trecut în mediu interior, care şi el udă şi hrăneşte tot trupul, ca mările începutului, ba face cu putinţă şi modelează trupul însuşi. Poate că aserţiunea nu este exactă, dar ea e adevărată: ceva din afară trebuie să se fi prefăcut în mediu interior, pentru ca întruchiparea vie să prindă fiinţă.

În acest sens, elementul este „sângele“ realităţii, el fiind sânge la propriu, în cazul reproducerii vieţii, care dă realităţi „de acelaşi sânge“ cum s-a şi spus, în timp ce la nivelul spiritului, elementul este hrănitor şi dătător de viaţă în spirit. Astfel cultura, care la început reprezintă un perfect mediu exterior, cu universul ei de cunoştinţe ce trebuie învăţate şi de documente ce trebuie consultate, devine până la urmă un mediu interior, în cazul celor împliniţi în ea şi care se ridică la puterea ei. Sau comunitatea, exterioară şi învăluitoare prin semenii omului şi sensurile de viaţă ale societăţii, devine interioară pentru cel care-şi poate ridica fiinţa la puterea ei şi poate pentru orice om adevărat, după deosebirea care s-a făcut între izolare, ce este o desprindere de lume fără lume, şi singurătate, ca desprindere de lume cu ea cu tot. Legile obştei, întru totul exterioare şi împresurând sau chiar îngrădind pe ins în toate felurile, pot deveni norme interioare, aşa cum codul social, ca un „se cade sau nu se cade“ exterior, devine conştiinţă morală subiectiv-obiectivă. Valorile în general, etice, estetice ori de cunoaştere, exterioare şi ele, se pot preface în principii de viaţă, dinăuntru active şi creatoare. Totul în viaţa spirituală are acest mers, de la mediu exterior la mediu interior (de la substanţă la subiect, spunea Hegel). Numai geniul procedează răsturnat, până la urmă: impune un mediu interior drept

mediu exterior pentru alţii. Dar el reușește aceasta pentru că făcuse să treacă mai adânc decât ceilalţi mediul exterior în interioritatea proprie.

Dacă însă mediul exterior poate trece în mediu interior, iar în cazuri privilegiate și invers, atunci înseamnă că interioritate și exterioritate, subiectitate și obiectitate, întruchipare și element nu pot fi despărţite. Elementul reprezintă ce este mai adânc în lucru decât lucrul însuși. Ideea platoniciană și Spiritul obiectiv hegelian trec statornic din afară înăuntru și au sens filozofic *atunci* când vibrează așa. Sub acest raport, cel mai nefilozofic lucru ni se părea ceea ce „taie“ și desparte, ca bisturiul lui Aristotel, fiul de medic, prin care Ideea a fost separată de real; iar cel mai filozofic lucru este cel ce aduce interiorizarea exteriorului: sugeram, cu un obiect tot al tehnicii, ca și bisturiul, că este șenila, respectiv tancul, care trece exterioritatea drumului asupra vehiculului și obţine această miraculoasă paradigmă, demnă de Tao-ul chinezesc, vehiculul cu drum cu tot.

Cu acest criteriu definitoriu pentru element, de a fi mediul exterior trecut în mediu interior, se poate încerca determinarea unui început de ordine în universul elementelor. Am enumerat laolaltă elemente fizice, biologice, spirituale, morale, lărgind sfera elementului mult dincolo de ceea ce s-a numit așa de obicei. Dar criteriul definitoriu aduce și restrângere, sau, în orice caz, o precizare de conţinut. Aceasta se poate vedea în primul rând la elementele de ordin fizic, care sânt spațiale și creează cu adevărat medii *exterioare.* Lumina, cu pura ei exterioritate, nu mai poate fi numită „element“. La fel, nici elementele clasice ale lui Empedocle, pământul, apa, aerul, focul. Ele sânt medii doar exterioare, deci nu element. Totuși la Thales apa *era* element, de vreme ce trecea în interioritatea fiecărui lucru, cum trecea aerul lui Anaximene și focul lui Heraclit. Chiar pământul, prin excelenţă mediu extern, va putea fi înțeles și ca mediu intern, în măsura în care omul strămutat în cosmos va fi preluat în el principalele atribute ale Terrei și „pământescul“ ei. Dar pe plan fizic câmpurile electromagnetice, în concentrația lor eventuală, trebuie numite element, și doar în acest sens vom putea vorbi de elementul materiei.

Pentru celelalte elemente decât materiale, care nu au o spația-litate directă, de exterioritate, ci o spațialitate de învăluire adesea neidentificată și nerecunoscută, greutatea este tocmai să desprinzi elementul de făpturi și obiectitatea de subiectitate (cum se străduia Platon să *despartă* Ideea de lucruri). În cazul Vieții, desprinderea însă este oricui identificabilă, și de

altfel viața a și fost exemplul privilegiat pentru element; căci viața nu este un simplu concept — așa cum specia unui vieţuitor nu este totuna cu conceptul vieţuitorului — și viața de ansamblu pe Terra, sau poate și în alte zone cosmice, are o subzistenţă, chiar dacă nu o consistenţă, ea fiind reală fără o configuraţie de ansamblu reală. Dar pentru elementul raţiunii, fără realitate sesizabilă cum este, tocmai filozofia este datoare să dea mărturie. S-ar putea numi filozofia: identificarea raţiunii ca element al lumii.

Vom spune, atunci, că trei sânt elementele originare: câmpurile materiei, viața, raţiunea. Primul element are realitate sensibilă; al doilea are realitate și el, dar insesizabilă ca ansamblu, și de altfel identificabilă doar în versiunea terestră; al treilea, raţiunea, identificată și ea într-o singură versiune, nu mai are realitate, ci identitate în realizare de sine. Dacă se atribuie, sub o raţionalitate cosmică, legi imanente și materiei, atunci ultimul element se rabate asupra primului, ca și asupra celui de-al doilea. Dacă, pe de altă parte, se invocă o concepţie evoluţionistă, atunci elementele se implică unul pe altul, ancorate fiind toate în elementul ultim, al fiinţei. Dar ceea ce trebuie pus în lumină acum este că fiecare element se specifică în elemente subordonate și că, spre deosebire de prima instanţă a fiinţei, care e devenirea, a doua ei instanţă, elementul, arată că fiinţa *se multiplică.* Faţă de acel *entia non sunt multiplicanda* al medievalilor, vom spune că, dimpotrivă, *entia sunt multiplicanda,* și aceasta arată că ele sânt cu adevărat *entia* și nu concepte, în natura fiinţei stă *creativitatea.*

Aceasta se vede cu existența umană, acolo unde devenirea simplă va putea trece în devenirea întru fiinţă, deci unde realul este nu numai în cea mai strânsă vecinătate cu fiinţa (prin rostire, spunea Heidegger), dar și cel mai îmbibat de ea. Fiinţa de primă instanţă, devenirea, dezvăluia structura fiinţei, dar nu și firea ei. Fiinţa de a doua instanţă o arată așa cum este: sporitoare.

Sub acest raport, al treilea element, raţiunea, cu universul spiritual pe care-l aduce, dă chipul privilegiat al fiinţei secunde. Totul sporește, în orizontul spiritului. Dar pentru a spori „în fiinţă“, trebuie ca permanent un mediu exterior să treacă în mediu interior. Așa face Spiritul obiectiv al lui Hegel (spiritul unei limbi, al unei epoci și culturi, al unei comunităţi, cu elementele ei, familie, profesiune, datini, mituri, arhetipuri); așa face uneori Ideea platonicia-nă, când rămâne idee a valorilor și sensurilor spirituale, dar nu și când este idee a *oricărui* lucru, riscând atunci să cadă în simplu concept; așa fac elementele morale, cu tot provizoratul și toată contingența

lor, ca elemente sub învăluirea cărora apar omului ceilalţi oameni, aducând oglindirea, adversitatea, iubirea, comunicarea, sau entuziasmul colectiv, structurile spirituale, arheii. Sensul nostru de viaţă, cum oare să nu fie socotit drept un element, când ne învăluie ca un mediu exterior nouă, la început, şi se preface, apoi, tot mai adânc în mediul nostru interior?

Desigur, elementele acestea din urmă, pe care le numim morale, sânt cvasi-elemente, căci nu au o subzistenţă decât circumstanţiată. Am putea atunci să spunem că există: elemente originare cu realitate şi permanenţă, dacă acordăm permanenţă câmpurilor materiale; elemente originare, dar fără permanenţă (ca viaţa, care ar putea dispărea şi apoi cândva reapărea); elemente originare dincolo de problema duratei (ca raţiunea, ce poate dispărea cu fiinţele raţionale, dar este, în sine, fără durată); elemente provizorii, ca sensurile comunităţilor istorice; şi cvasi-elemente, ca acelea morale din spaţiul imediat al omului.

Dar dacă pot fi grade de subzistenţă în timp şi de realitate ale elementelor, tăria fiinţei este peste tot. Căci tăria ei este de a face dintr-un mediu „sinea“ unei realităţi şi de a da astfel sinele omului şi sinea lumii.

32. STRUCTURA ELEMENTULUI

Fiinţa ne-a apărut sub două chipuri, ca devenire şi ca element, aşa cum omul — dacă e îngăduită comparaţia — apare sub două chipuri, ca trup şi suflet. Devenirea este ca şi trupul lucrurilor; elementul este sufletul lor odată ajunse la devenire. Dar ele vor fi una, ca la om trupul şi sufletul, iar ceea ce le uneşte este modelul ontologic. Modelul dădea în lucruri devenirea; acelaşi model va da *fără lucruri* elementul.

Cu elementul, lumea s-a deschis. Ontologia nu mai priveşte acum spre lucruri, neîmplinite sau împlinite cel mult în devenire; priveşte spre unităţi mai cuprinzătoare: medii sau suflări, cu vorbirea românească. Şi spre deosebire de lucruri, care se iveau sub închiderea ce se deschide, elementul este o *deschidere* ce se închide (un mediu extern devenit intern). Închiderea elementului se face însă în devenire, iar la rândul ei devenirea, care este întru element, va pătrunde şi transforma — aşa cum trupul transformă sufletul — felul de-a se manifesta al elementului. Până la împletirea devenirii cu elementul, să vedem cum arată în el însuşi, liber de lucruri, elementul.

În lucruri, fiinţa a apărut doar ca model, aşadar cu un sens funcţional. Ca element, şi astfel ca mediu, ea are un sens mai mult decât funcţional, unul

de subzistenţă reală. Fiinţa apare acum ca o difuziune, sau ca un univers de fenomene şi manifestări, care-şi pot închide deschiderea lor sau, alteori, pot rămâne suspendate asupra lumii şi în ea. Modelul a prins realitate; schema fiinţei a căpătat subzistenţă. Elementul este astfel modelul ontologic în libera lui subzistenţă faţă de lucruri, dar cu preeminenţa din model a determinaţiilor purtătoare de rest. Nu este încă modelul ontologic *dezvăluit* în individualul şi generalul său, ci modelul *învăluit*, respectiv mediul alcătuit din determinaţii generatoare de individual şi general. Fiinţa secundă n-are chip propriu-zis (o individuaţie) şi, de aceea, nu este direct perceptibilă; nu este nici lege, şi, de aceea, nu e ştiinţific inteligibilă. Este mediul învăluitor care poate deveni mediul învăluit.

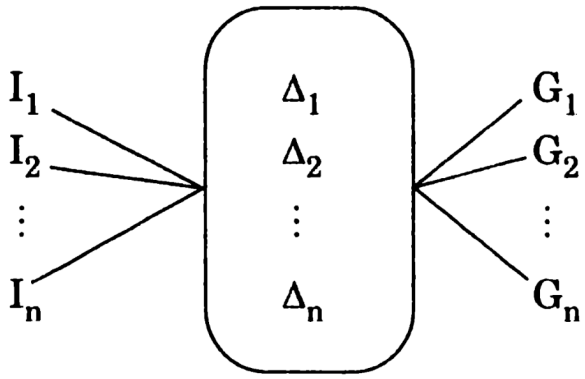
Cum subzistă determinaţiile libere, au arătat-o câteva exemple: ca energie, care poate deveni masă; ca viaţă, care poate da făpturi vii; ca spirit al unei lumi, ce poate da exemplare ale acesteia; ca vorbire, ce se poate închide într-o limbă; ca logos şi raţionalitate, ce se închide în raţiune. Dar cum subzistă liber modelul *întreg* prin simpla subzistenţă a determinaţiilor, o arată faptul că acestea implică şi fac cu putinţă individualul şi generalul, adică modelul întreg.

În imaginea schematică de până acum a modelului, individualul primea determinaţii (d_1,d_2…$_n$), care puteau sau nu să se acopere cu determinaţiile ce-şi dădea generalul (D_1,D_2…D_n). Când determinaţiile unuia se acopereau cu ale celuilalt, modelul fiinţei se împlinea şi realul atingea prima instanţă a fiinţei, devenirea (căci nu devine decât ceea ce a intrat în ordine; altminteri, doar se preface). Schema din prima parte era:

$$I \left\{ \begin{array}{l} d_1 \\ d_2 \\ \vdots \\ d_n \end{array} \right. \quad \textbf{preluate de:} \quad \left. \begin{array}{l} D_1 \\ D_2 \\ \vdots \\ D_n \end{array} \right\} G$$

Acum însă nu individualul şi generalul dau câmpul ori câmpurile determinaţiilor, ci mediul liber al determinaţiilor comune individualului şi generalului (notate aci cu Δ) este cel din care se pot desprinde atât individualul, cât şi generalul, oricât diversificate. Modelul este astfel întreg, o dată cu dubla trimitere a Δ-urilor.

Firește, individualurile ce se desprind din element sânt realităţi ce devin, nu realități punctuale; generalurile ce se desprind sânt adevărate ordini, nu simple legi. Dar modelul ontologic îşi menţine structura; şi numim element (general concret) această lume a determinaţiilor, constituită într-un mediu care, trecând în mediu interior, va da şi realităţi individuale şi legi de ansamblu.



MEDIUL
(Elementul)

Pentru a pune în lumină mai bine ce înseamnă un element real, ca fiinţă de a doua instanţă, este de ajuns să-l comparăm eu unul artificial. Omul a pus pe lume un simulacru de fiinţă de a doua instanţă, cu elementul tehnicii şi mediul tehnicizat pe care l-a creat. Este, într-adevăr, ca şi elementul, un univers de determinaţii autonome (de manifestări organizate, sisteme, procedee, mecanisme), fără de ceva individual, de o parte, şi fără sens general de alta. Dar tocmai pentru că determinaţiile tehnicii sânt cu adevărat autonome şi artificiale, netrimiţând *necesar* la ceva individual şi la o ordine de ansamblu, ele reprezintă un neadevăr ontologic: un model ontologic mutilat. Tehnica în speţă nu este *generatoare,* ca fiinţa. În element, ca expresie a fiinţei secunde şi a „sufletului“ lucrurilor, totul este dublu orientat, către individual şi general. Ceea ce însă nu generează realităţi, nici vreo ordine de ansamblu, nu „este“.

S-ar putea crede totuşi că elementul este produsul lucrurilor reale, în măsura în care acestea, cu mediul lor interior, ar institui mediul exterior: energia ar fi suma energiilor interne, viaţa ar fi totalitatea celor ce vieţuiesc, comunitatea ar fi suma indivizilor. Dar mediul intern este *mediu,* adică de la început mai mult decât exemplarul individual, cum este mai mult sângele,

în vieţuitor, sau spiritul comunităţii şi al culturii, în om. Acum, din perspectiva fiinţei secunde, lucrurile se răstoarnă: nu elementul se *face* prin lucrările individualului şi ale generalului, la care s-a putut ridica individualul, ci el se *desface* în acestea. Realităţile individuale, ca şi legile, se nasc şi pier, fiecare la scara lor. Fiinţa singură, acum ca element, persistă, dincolo de întruchipări individuale şi de legi. Faţă de individ şi de legi, fiinţa elementului pare chiar veşnică. Totuşi nici elementele în care se specifică el (ca viaţa în specii), nici elementul însuşi nu e veşnic (ca viaţa însăşi în cosmos). Chiar la o a doua instanţă, aşadar, fiinţa nu persistă decât atâta vreme cât determina-ţiile pot alcătui un mediu. Când determinaţiile nu mai ţin laolaltă ca mediu şi nu mai pot genera individualuri şi legi de ansamblu, fiinţa secundă lasă loc haosului. În haos, nu numai că individual şi lege nu apar, dar nici determinaţiile nu compun. Nimic din modelul ontologic nu supravieţuieşte în haos.

Ca mediu activ, ca matrice în care apar şi dispar realităţile singulare fără ca mediul să se consume (căci viaţa nu se epuizează prin extincţia făpturilor singulare, nici raţiunea), elementele sânt altceva decât „categoriile“, fie chiar cele istorice şi „stilistice“, acestea din urmă nu reprezintă medii active şi n-au de la sine putere formatoare; iar cele ale intelectului sânt cadre goale. Timpul şi spaţiul — dacă le rânduim printre categorii — sânt orizonturi ale elementelor, ca temporalitate şi spaţialitate,. nu elemente; iar celelalte categorii sânt doar modalităţi, uneori provizorii, ale fiinţei secunde. Funcţia ontologică a categoriilor, pe baza căreia Aristotel vedea fiinţa distribuită în zece modalităţi, după cele zece categorii, este preluată de elemente. Fiinţa aceea, care se putea „spune“, după antic, în atâtea feluri câte categorii sânt, era fiinţa *spectrală.* În schimb fiinţa se poate spune în tot atâtea feluri câte elemente *originare* sânt, după cum funcţional ea se poate spune într-o infinitate de feluri, după infinitatea (în lumea spiritului) a elementelor. Până şi în cvasi-elementele omului — în sensul lui de viaţă, de pildă, sau în elementele variate ale vieţii lui morale — fiinţa de a doua instanţă are o realitate în act.

De altfel, ce fiinţă ar fi aceea în sânul căreia nu se petrece nimic? Modelul fiinţei *în lucruri* părea că închide fiinţa într-o împlinire locală, dar ca un mediu activ, al determinaţiilor permanent generatoare de individual şi general, nu mai iasă loc împlinirii stabile şi lui „este“ statuar. Cu a doua ei instanţă, fiinţa, de asemenea, iese din condiţia unui prezent etern. Afirmaţia

lui Parmenide cum că „singură ființa este“ spune, cu sensul ei absolut, *prea puțin.*

33. LUCRAREA ŞI NATURA ELEMENTULUI

Lucrarea elementului, ca mediu extern ce poate trece în mediu intern, este de a se distribui în oricâte medii interne. Dar elementul *se distribuie fără să se împartă.*

Elementul este o altă unitate a lumii decât realităţile individuale, de o parte, legile, de alta. În cazul primelor nu se poate vorbi despre vreo distribuire de sine, în timp ce legile rămân de obicei exterioare şi coercitive pentru cele aflate în „mediul“ lor. Doar când legea operează dinăuntru, de pildă dinăuntrul conştiinţelor individuale în societate, ea s-a distribuit fără să se împartă; iar atunci a devenit normă interioară, adică element tocmai.

În general, corectând o primă impresie, nu tot ce se răspândeşte fără să se schimbe se şi distribuie fără să se împartă. Lumina, care cade la fel, „şi peste cei buni şi peste cei răi“, sau undele care se răspândesc în toate părţile, păstrându-şi frecvenţa, lungimea şi amplitudinea, nu se distribuie cu adevărat sau nu au o distribuire interioară. Ele rămân un mediu *extern* (ceva este în mediul luminii, nu în elementul ei), aşa cum, pe plan spiritual, cultura rămâne adesea un mediu extern, răspândindu-se peste tot, dar nedevenind întotdeauna un mediu interior. Doar conceptul, pe registrul său logic şi abstract, se distribuie fără să se împartă, căci logica este spectrul sau redarea în spectru a ontologiei, dacă ea înţelege să fie şi altceva decât exerciţiu al exactităţii goale. Iar atunci când Hegel a făcut din concept acea ipostază a Spiritului care se distribuie în concret fără să se împartă şi, astfel, intimitatea lucrurilor (vom spune „sufletul“ lor), el a transformat conceptul în elementul prin excelenţă al lumii.

Am întâlnit elementul *între* substanţă şi funcţiune. În timp ce funcţiunea doar se distribuie, căci n-are nici o subzistenţă, decât nominală, aşa încât la ea nu poate fi vorba de împărţire sau mutilare, ştirbire de sine; şi în timp ce substanţa doar se împarte, fără a se putea distribui, iar împărţirea ei este de fapt o ştirbire de sine, o mutilare (potrivit conceptului aceluia, straniu altminteri, de „mutilat“ din cartea „Delta“ a *Metafizicii* lui Aristotel), elementul se distribuie fără să se împartă, sau, dacă se preferă: se împarte fără să se mutileze (ştirbească). Fără conceptul de „element“, gândirea cade — cum a şi căzut — în alternativa: substanţă-funcţiune, care duce la dubla blocare a ontologiei: cea antică în plinul substanţial al fiinţei, cea modernă în golul ei funcţional. Nicăieri nu apare o distribuire indiviză concretă.

Ce este caracterul acesta a ceva, de-a se distribui fără să se împartă, este lesne de arătat în cazul „bunurilor“ (problema bunului nefiind, poate, străină de cea a fiinţei, în măsura în care fiinţa ar putea fi înţeleasă ca bunul suprem, cu acel *ens et bonum convertuntur).* Un bun material se împarte distribuindu-se, de obicei; o pâine se împarte, pământul de lucrat se împarte, bunurile industriale se împart. Sau atunci, dacă până şi împărţite rămân unităţi distincte, ele împart între ei pe cei cărora le revin, neputând reveni decât *sau* unuia sau celuilalt. Banul este prin excelenţă ceea ce se împarte (are „diviziuni“), ca şi ceea ce împarte sau desparte pe posesori între ei. Toate sânt bunuri de consumare. Dar există şi bunuri de *însumare,* care nu se divid şi nu divid pe posesori între ei. Dacă o pâine se distribuie împărţindu-se, un cântec ori un adevăr se distribuie fără să se împartă.

Aşa sânt toate bunurile de tip spiritual, dar nu numai ele. Căci materia însăşi este, în *fondul ei,* de aceeaşi natură ca bunul ce se distribuie fără să se împartă, cum apărea ea ca energie şi câmpuri, cum apărea apoi ca viaţă. Elementul, cu distribuirea lui indiviză, coboară până la ultimul nivel de realitate — la fel cobora conceptul, la Hegel, până la ultimul aspect al naturii —, îngăduind fiinţei, ca fiinţă secundă, să nu fie suspendată peste lume, nici doar mediu exterior al acesteia, ci intimitatea ei.

În distribuire indiviză fiind, elementul nu este individuat: el nu are contur şi nici un fel de consistenţă, deşi este sau are subzistenţă. Individuaţia apare abia în sensul elementelor. Cu toate acestea, elementele nu sânt nici generalitate pură, fără orice formă de specificitate; ele au o subzistenţă *anumită,* cum sânt anumite şi conceptele care le reflectă, dar fără vreo individualizare. Mai degrabă s-ar putea vorbi despre un sens *individual* al universului întreg, dar nu despre unul al „elementelor“ din cuprinsul lui. Iar în măsura în care individualul nu are fiinţă prin el însuşi, pe când elementele sânt fiinţa în versiunea ei secundă, vom ajunge la aserţiunea, stranie doar în aparenţă, că universul ca întreg poate să nu „fie“ (să fie haos), în timp ce elementele din cuprinsul lui au adevăr ontologic şi *sânt.*

Ca fiind o subzistenţă anumită, chiar dacă una fără consistenţă, elementul încă poate fi privit ca un întreg; dar este unul fără de părţi. (O realitate vie nu este o „parte“ a vieţii, după cum o limbă nu e o parte a logosului.) Nici conturul stabil, dar nici fluiditatea nu-i exprimă natura, când e vorba de element material (ca energia), iar când sânt în joc elemente spirituale, ele se înfăţişează mai degrabă ca Ideile platoniciene: forme

lipsite de formă. În răspândirea sau difuziunea lui, elementul, fără de părți cum este, păstrează o unitate calitativă, fiind doar în acest sens un „întreg“.

În linii mari, unitatea unui întreg obișnuit poate fi de trei feluri:

1) unitatea unei pluralități, când e vorba de părți omogene;

2) unitatea unei diversități, când părțile sânt eterogene, dar au convergență;

3) unitatea pură și simplă, care totuși (așa cum s-a dovedit în cazul unor particule subatomice) se poate descompune în părți din care n-a fost alcătuită niciodată.

Dar există un al *patrulea* tip de unitate, al elementului tocmai. În timp ce primele două tipuri de unitate sânt în fapt „unificări“, cel de-al treilea, cu noutatea lui în istoria gândirii (căci vine să schimbe înțelesul, simplist dar clasic, al „analizei“ și „sintezei“), se apropie de ideea Unului multiplu, pe care l-a conceput întotdeauna reflexiunea speculativă. Dar este cu adevărat, obiectul acesta care se descompune în părți nealcătuitoare ale.lui, un Unu multiplu? El eliberează multiplul prin violență (ca bombardamentul particulelor), nu de la sine. Este o perfectă unitate, fără multiplicitate în el, iar când se descompune este o perfectă multiplicitate fără de unitate. Ar putea reprezenta o ilustrare pentru Unu și Multiplu, dar nu pentrul Unul multiplu al filozofiei.

Elementul, în schimb, are cu-adevărat caracterul Unului multiplu. Unitatea lui calitativă se păstrează în oricâte distribuiri (cu simulacrul ei de ființă, tehnica face la fel: produce oricâte obiecte în „elementul“ unei invenții), iar așa cum calitatea ne apărea pe plan *logic*, în „Excursul despre limitație“, drept un prim exemplu pentru limitația ce nu limitează, elementul ca general concret este, pe plan *ontologic,* exemplul prim pentru Unul ce se numără, adică trece în „nenumărat“. Unitatea de acest al patrulea tip, unitatea elementului, unifică în fond toate celelalte tipuri de unitate. Ea este și a omogenilor (căci, de pildă, toate viețuitoarele au *aceeași* viață); și a diverselor (căci viața este aceeași în viețuitoare diferite); și a necom-pusului decompozabil (căci nu viețuitoarele au alcătuit viața, care totuși se dispersează în ele). Sau, în alte cuvinte, elementul-viață este deopotrivă Unu de omogeni, ca fiind același în tot ce e viu; Unu de eterogeni, ca întrunind în sine, sub forma mediului activ, determinații diferite ale viului; Unul nedecompozabil, dar prezent, prin distribuirea lui în părți ce nu l-au alcătuit.

Distribuite, dar fără diviziune, generatoare de întruchipări, dar fără întruchipare, formatoare de real ca şi de formal, dar lipsite de formă şi de formalul legii, hyletice uneori, noetice altă dată, elementele nu au fixaţie în spaţiu şi timp. Ele îşi fac o spaţialitate şi o temporalitate proprie, ca medii active, dar le fac pentru realităţi şi legi ce se ivesc în sânul lor, nu pentru ele. La fel cum erau întreguri fără de părţi, elementele sânt spaţialităţi nespaţiale (care ar fi spaţiul vieţii?) şi temporalităţi atemporale. Dacă, în ultima privinţă, au caracter de eternitate faţă de realităţile individuale şi chiar faţă de ordinile generale ivite în sânul lor, în schimb în ele însele ce este etern? Cu o altă organizare a materiei sau a spiritului, ele ar dispărea ca atare; cu trecerea lumii în haos, fiinţa însăşi ar dispărea. Şi totuşi, elementele şi fiinţa însăşi — dacă aceasta are sens şi dincolo de ele — nu sânt nici străine de eternitate. S-ar putea spune că sânt în *aeviternitate,* cu expresia medievală pentru existenţa în veac, dacă fiinţa de care ţin toate n-ar fi cea în care eternitatea, timpul şi *aeviternitatea* să aibă înţeles şi să-şi dizolve înţelesul.

34. RAPORTURILE DINTRE ELEMENTE

Subzistenţa fără consistenţă a elementelor le dă putinţa de a se întrepătrunde unele cu altele, spre deosebire de „entităţile“ tradiţionale. Dacă au în comun cu acestea capacitatea de a spori ca număr, ele au în comun cu categoriile tocmai pe cea de a compune.

Elementele aşadar nu numai coexistă: se întrepătrund, se încrucişează, compun şi se înmănunchează, dar deopotrivă se subsumează. Rezultă de aci o dublă coexistenţă a lor, una în adâncime prin subsumare şi interpenetraţie, alta înfăşurată, în concentraţie.

În *real,* fiinţa secundă este o „împachetare“ de elemente, cu o formulare mai liberă. Nimic nu este într-un (sau întru un) singur element, ci într-o înmănunchere de elemente. Devenirea, obţinută cu fiinţa de primă instanţă, se petrece în sânul unui element, respectiv a unei înmănuncheri de elemente.

În fiinţa sa mai adâncă (decât devenirea), realul este n-dimensional: o încrucişare de elemente privite ca dimensiuni ale sale. Când îşi „dă sufletul“, realul nu arată de fapt un singur element, ci o multiplicitate înmănuncheată în el.

Dar realităţile superioare, cele spirituale, tind să se rezolve într-un element unic, sau să creeze ele unul nou, tot unic.

*

Lucrurile din sânul realului nu se întrepătrundeau; erau impenetrabile. Arborele rămâne arbore, calul cal. La fel „entităţile“ nu se întrepătrund, cel mult ele se echivalează, aşa cum spuneau medievalii despre *ens, bonum et verum*, sau anticii despre *bonum et pulchrum.* În schimb, elementele se întrepătrund. Dacă ne gândim la cele originare, viaţa se întrepătrunde cu energia; spiritul cu amân-două. Sau, pentru elementele Spiritului obiectiv: spiritul unei limbi se întrepătrunde cu cel al unui popor şi cu cel al unei epoci istorice, cu cel al nivelului de civilizaţie şi al relaţiilor de producţie, după cum se întrepătrunde cu spiritul altor limbi.

S-ar fi părut, o clipă, că „elementele“ reînvie entităţile medievale. Dar acestea sânt abstracte, pe când elementele sânt concrete; entităţile sânt statice, elementele active şi productive; entităţile ţin de esenţă, elementele de existenţă. Ultimele alcătuiesc de fiecare dată un mediu, o *oikoumene*, o lume, pe când entităţile sânt suspendate peste lume. În ultimă instanţă, deosebirea este că entităţile au rigiditatea şi izolarea subiectului (nu numai entităţile ultime, ca ens, verum, bonum, pulchrum, dar şi personificările medievale de speţa celor din Le roman de la rose: Gelozia, Prietenia, Buna întâmpinare etc); entităţile sânt aşadar subiecte, pe când elementele, păstrându-şi substanţialitatea lor, au totodată un caracter atributiv şi predicaţional.

În acest din urmă sens, ele se vor asemăna categoriilor, cu caracterul funcţional al acestora, şi vor putea intra în compunere ca ele, dovedind încă o dată că în general trebuie gândită o a treia modalitate între substanţă şi funcţiune, ba chiar că această de a treia modalitate, cu caractere deopotrivă substanţiale şi funcţionale, este cea care capătă cu adevărat semnificaţie ontologică, dincolo de ontologia unilaterală — fie monistă (Spinoza), fie pluralistă (Leibniz) — a substanţei. Cu elementele, ceva din gândul lui Empedocle cu privire la Iubire şi Ură, ca un fel de „materii“ ale lumii, păstrează un sens. O anumită materialitate, realitate sau substanţă reală cu caracter activ şi funcţional deosebeşte în chip limpede elementul, pe de o parte, de entitatea abstractă şi categoria tot abstractă, pe de alta, de substanţa prea determinată şi acuzat reală, ca şi de funcţiunea prea nedeterminată şi acuzat formală.

Dacă însă elementul se deosebeşte de entitate prin aceea că, întocmai categoriei, poate intra în compunere, el se aseamănă cu entitatea prin aceea că poate fi în proliferare De la început, elementele nu apăreau ca fiind

numărate, cum sânt categoriile. Ele se pot ivi oricând în lumea naturii — nu a reprezentat un element nou cel al „celebrității“, atunci când a fost obținut de ființa vie? — și nu încetează să apară în lumea spiritului. În excepționalul omenescului (dar care ar trebui să fie regula lui), un om, care nu a sfârșit prin a avea un dram de geniu, prin a fi „un element“ pentru ceilalți, adică un sens de viață, o valoare specifică, o tonalitate umană, un prototip uman, nu a trăit cu adevărat. Căci spiritul se definește, nu atât prin obiectivările lui în produse, cât prin puterea sa de iradiere și modelare, adică prin elementul pe care-l suscită la viață; astfel încât oamenii adevărați sânt mai mult decât o operă, ei devin un principiu de viață. Elementele lumii sporesc, o dată cu devenirea ei și cu devenirea istorică. În abstractul lor, entitățile sporeau și ele; iar avertismentului medieval pentru realitățile existente, cum că *entia non sunt multiplicanda*, i se opunea faptul că entitățile abstracte se multiplicau la nesfârșit.

Deosebite de categorii, prin proliferare și prin subzistență, deosebite și de entități și de categorii, prin activitate și productivitate, elementele nu doar coexistă, ca entitățile, ele se și înmănunchează, așa cum fac predicatele cele mai generale, categoriile și, firește, predicatele în genere.

Problema aceasta a compunerii sau a amestecului de Idei, cum îi spunea Platon, este una esențială, atât logic, cât și ontologic. Dacă Ideile nu ar compune și ar rămâne în izolarea lor de substantive, nu s-ar putea spune nimic despre nimic, sau cel mult s-ar spune un singur lucru despre un singur lucru. Deopotrivă ontologic, dacă ele n-ar compune, lumea ar fi una de statui, nu de realități vii și în devenire. Atunci, împotriva „părintelui Parmenide“, spune Platon, trebuie să admitem că Ideile se mlădiază, ieșind din izolarea lor și îmbinându-se unele cu altele. El o arată în *Sofistul* pentru cele cinci Idei fundamentale: ființă, stare, mișcare, identitate, alteritate.

S-ar părea că avem, cu *Sofistul*, o primă sugestie istorică pentru întrepătrunderea elementelor. Dar, în fapt, nu poate fi încă vorba, cu cele cinci Idei platoniciene, de elemente adevărate. Dacă elementele sânt de ordinul Ideilor lui Platon, nu înseamnă că orice Idee platoniciană este element. Dintre cele cinci din *Sofistul*, cu excepția ființei, care este elementul ultim, celelalte patru sânt de fapt simple entități *categoriale*, care tocmai de aceea intră firesc în compunere. Formal sânt și ele substantive, dar un fel special de substantive, anume verbale („stare“, „mișcare“, *identitate*, adică faptul *rămânerii* același, *alteritate*, adică faptul *trecerii* în altul). De aceea, le și numim entități categoriale sau predicative, care cu

natura lor de verbe nu exprimă în chip obişnuit nimic substanţial, neputându-se vorbi de „elementul mişcării“ sau de cel al „rămânerii pe loc“. La fel alte Idei, ca „asemănarea“ din dialogul *Parmenide* ori „egalul“ şi „inegalul“ din *Phaidon*, nu sânt nici ele adevărate elemente, ci de astă dată Idei relaţionale. Pentru amestecul Ideilor la Platon, ca îmbinare de elemente, se pot afla alte ilustrări decât cele din *Sofistul* — chiar dacă anticul nu le prezintă întocmai drept amestecuri — şi anume exemple din rândul elementelor *morale*, pe care el le comentează cu precădere: prietenia, cercetată într-un dialog, se poate îmbina cu pietatea, cercetată în alt dialog (susceptibilă şi ea de a deveni „element“, cum s-a dovedit cu pietismul de totdeauna şi, la propriu, cu cel protestant), aşa cum se combină cu valoarea înţelepciunii susceptibilă de-a deveni şi ea sens de viaţă, sau cu orice altă valoare morală. Dar înmănunchierea de elemente se petrece nu numai în fiinţa morală a omului, ci şi în cea psiho-fizică a lui — aşa cum se petrece în tot restul realului.

Înmănunchierea aceasta de concentraţie se întregeşte cu una de subsumare a elementelor, în care caz întrepătrunderea devine o integrare etajată, ca în arborele lui Porfir, unde speciile se subsumează unele altora. De pildă, elementul vieţii îşi subsumează pe cel al vegetabilităţii şi animalităţii, cu subelementele lor, după cum, în lumea spiritului sau în cea morală, subsumările de elemente (ca elementul culturii, care-şi subsumează elementul cunoaşterii de sine, care la rândul ei îşi subsumează elementul sensului de viaţă) sânt la fel de firești ca şi concentrările lor. Specificată în elemente, fiinţa îngăduie acestora să se înmănunchieze şi ordoneze, ca şi cum ele ar trăda, la nivelul lor, tendinţa de-a regăsi unitatea din care s-au desprins.

Fiinţa de a doua instanţă apare astfel în real ca o împachetare de elemente. Dacă în modelul ei, adică în esenţă, fiinţa se dovedea a nu fi unitară şi omogenă, ci eterogenă, acum, în *existenţa* ei, fiinţa se dovedeşte a fi multiplă. Aşa, într-adevăr, şi apare ea îa nivelul ontologic mai adânc al realului. Când realul intra în ordine prin satisfacerea modelului, el îşi obţinea devenirea, ca o primă instanţă a fiinţei; iar devenirea nu se putea petrece decât înăuntrul elementului, care funcţionase ca generalul adecvat individualului respectiv şi care-i oferea orizontul de manifestare. Dar elementul în joc nu e izolat. Să luăm cazul omului care, ridicându-se la nivelul unui sens general, a intrat astfel în ordine şi devenire. El devine, întru ce? Întru acel sens, firește, şi în orizontul lui. Insă elementul său (căci

sensul de viaţă a devenit mediu activ, realitate, materie mai puternică decât viaţa insului, pe care o modelează) este înmănuncheat nu numai cu alte elemente mai joase, psiho-fizice, dar şi cu numeroase alte elemente spirituale: cu spiritul obiectiv al unei comunităţi, cu nivelul istoric al unui ceas, cu geniul unei limbi, prin care sensul de viaţă se formulează şi îşi caută consecvenţa cu sine, cu elementul persoanei umane. *Acest* mănunchi de elemente reprezintă acum fiinţa realului, în aşa fel încât nimic nu rămâne să se afirme ontologic într-un singur element; orice realitate e prinsă într-un complex.

La nivelul dintâi, cu imaginea ei funcţională, fiinţa era devenire şi ca atare simplă; acum, cu imaginea ei substanţială, la nivelul de fiinţă secundă, ea este multiplă, cu învelişurile ei de elemente înfăşurate, aşa cum au fost închipuiţi atomii cu orbitele, câmpurile, norii, învelişurile lor de electroni în jurul unui nucleu. Numai că, în timp ce nucleul fizic are o realitate efectiv centrală, individualul disparent şi nesigur, care ar părea centrul împachetării de elemente, posedă o simplă centralitate fără nuclearitate, iar fiinţa însăşi, cu învelişurile ei, este mai degrabă ca acea realitate amintită, a cărei periferie este peste tot şi al cărei centru nu e nicăieri.

Totuşi, deşi disparent sau simplă „tăietură“ în continuum-ul fiinţei înseşi, cum este, realul dat va fi purtătorul de o clipă al ei, sau al concentrărilor ei. Teza medievală cu privire la *individuum ineffabile* este lipsită de sens, poate. Dimpotrivă, toată problematica fiinţei, ca şi toată cunoaşterea generalului tind să determine şi fixeze tocmai realul individual. Loc de încrucişare a elementelor, care creează pentru el, ca un fel de dimensiuni, un *spaţiu ontologic*, realul este n-dimensional.

Am văzut în cazul „vocilor“ lui Porfir cum puteau fi înţelese ca alcătuind un spaţiu *logic* cu 5 dimensiuni, prin intermediul căruia să poată fi determinat cu exactitate individualul: orice realitate se definea şi localiza precis prin genul, specia, diferenţa, caracterul ei propriu şi cel accidental. Dar tot în slujba realului individual, sau a substanţei prime, cum îl numeşte Aristotel, stau şi categoriile sale, care ar alcătui acum un spaţiu logic cu 10 dimensiuni. Într-adevăr, substanţa primă se determină prin: substanţa secundă (genul şi specia) al cărei exemplar este, ca şi prin determinările ei, cantitate, calitate, relaţie, temporalitate, spaţialitate, poziţie, acţiune, pasivitate şi posesiune.

Am numit spaţiu logic pe cel al lui Porfir, cât şi pe cel aristotelic propriu-zis. În măsura însă în care realul individual ar fi aci fiinţa (cu

aspectul nominalist al gândirii aristotelice) s-ar putea spune că ele sânt şi spaţii *ontologice*, nu doar logice. În fapt însă Aristotel nu rămâne nominalist, ci lasă loc unei fiinţe de alt ordin, cu „formele substanţiale“, ba pune chiar problema fiinţei ca fiinţă. Să păstrăm, atunci, sensul de spaţiu logic pentru schemele antice şi să numim spaţiu ontologic pe cel care deschide asupra fiinţei secunde, aşa cum se petrec lucrurile în cazul de acum, al elementelor concentrate într-un subiect de realitate. Iar de astă dată, determinarea precisă a subiectului de realitate — simplu loc de încrucişare, cum este — se propune doar drept *una* din problemele ontologiei. Te poţi întreba, într-adevăr, ce este în adâncul său un subiect de realitate, de ce elemente ţine el, într-un cuvânt ce focalizare ontologică se petrece în punctul acesta de realitate, spre a-i da statutul de fiinţă pe care-l are. Dar te poţi întreba şi ce se petrece, prin această compunere a elementelor, în fiinţa însăşi, nu atât în realul imediat.

Prin concentrarea şi mai ales subsumarea elementelor, fiinţa îşi dă *densităţi* diferite. Poţi vedea, de pildă, prin ce subsumări şi compuneri de elemente se constituie elementul unei matrice, de existenţă naturală ori istorică. Se *întâmplă* ceva în fiinţa însăşi. Dacă explorarea ontologică a realului nu se poate face decât pornind de sus, de la elemente, în schimb explorarea elementelor şi a fiinţei înseşi nu este de întreprins în eterul speculaţiei, ci pornind de jos, de la realul în care este împachetată fiinţa. De aceea, ontologia trebuie să ştie a citi nu numai câtă fiinţă este în existenţa prezentă a lucrurilor, ci şi ce împachetare de fiinţă se eliberează, o dată cu „sufletul“ lor.

Lucrurile *sânt* printr-un concurs de elemente şi se descompun în ele. În cartea morţii se pot citi la fel de multe ca într-a vieţii. Dar fiinţa însăşi nu este mai adevărată în concentrarea şi concursul elementelor decât ar fi în decursul unuia singur şi în afirmarea lui. Acest lucru e vădit din felul cum, la o treaptă superioară a realului, în particular la nivelul spiritului, câte un element ia precădere printre elemente, în afirmarea fiinţei înseşi.

Este izbitoare în istoria pământului întâietatea pe care a luat-o elementul vieţii, apărut la început izolat, din confruntarea şi îmbinarea elementelor date de câmpurile fizico-chimice, spre a se răspândi apoi pe întreaga Terră şi a prelua el, cu promisiunea sa ontologică, controlul celorlalte elemente, răspunzând parcă, până la om, de toate titlurile fiinţei în versiune terestră.

Cu omul, fiinţa îşi găseşte instrumentul ei adecvat, în aşa fel încât un gânditor ca Heidegger a putut spune că vorbirea omului este păstorul fiinţei.

Viaţa socială, morală şi spirituală a omului aduc, toate, o proliferare a elementelor, fiecare pe planul ontologiei regionale respective, iar cultura reprezintă o adevărată explozie demografică în ce priveşte elementele (climatele, mediile istorice, structurile ideatice), dar una care nu ameninţă nicidecum cu supra-populaţia ei viaţa spiritului.

Şi totuşi, în ciuda bogăţiei elementelor, tocmai la om câte un element spiritual poate deveni precumpănitor, comunităţile superioare ca şi exemplarele tinzând să se împlinească sub devenirea lor într-un *singur* element (o singură „idee“ modelatoare), care de cele mai multe ori reprezintă noutatea fiinţei istorice.

În întregul ei, aşa cum natura a dus la elementul vieţii, umanitatea a concentrat zestrea şi capacitatea ei ontologică în *elementul raţionalităţii.* Din perspectiva ceasului istoric în care trăim, pre-cumpănirea unui asemenea element nu pare întotdeauna a purta cu ea bunătatea fiinţei. Dar din perspectiva ontologică îi exprimă *adevărul,* iar despre adevăr trebuie socotit că întotdeauna sfârşeşte prin a fi bun. Altminteri n-am fi, ca oameni, păstori ai fiinţei, ci falsificatori ai ei.

35. CUM ARATĂ O LUME A ELEMENTELOR

Dacă realităţile sânt punctul de intersecţie al unui fascicul de elemente, sau pot apărea ca simple tăieturi în continuum-ul câte unui element, atunci fiinţa nu mai este de căutat în punctualitatea sau chiar golul lucrurilor. Ea e de căutat în element şi în lumea elementelor, ca într-o plinătate, la început neidentificată.

Dar astfel toată problema s-a mutat (cu partea a II-a) din realul imediat în ceva mai intim, nicidecum mai depărtat de transcendent. Accesul la fiinţă, urmărit de obicei exclusiv prin inteligibilul opus sensibilului, se obţine mai degrabă printr-o sensibilitate lărgită (care nu va fi opusă raţiunii, cum era opusă intelectului), ca şi prin percepţia întregurilor şi prin cufundarea într-o ordine originară, în acelaşi timp reală şi încărcată de posibil. În universul indivi-duaţiei în care ne aflăm, lumea elementelor vine să se înfăţişeze ca una elementară, la propriu.

Dar atunci cum arată o lume a elementelor? Nu cumva ea este una mai degradată decât a lucrurilor?

Prin element am regăsit originarul. Fiinţa nu poate fi căutată decât în originar, de vreme ce nu s-a dovedit a fi „dincolo“. În timp ce la început s-au desprins ca unităţi distincte şi făpturi, lucrurile tind să refacă, la alt nivel,

ceva de ordinul „indistincției originare“. Mizeria făpturii joase, a celei vegetale ori animale, nu este de a nu avea contur individual, ci de a nu-l putea depăși, odată obținut; ea nu se reintegrează fără totală dezintegrare. În cazul omului, în schimb, apare la orice treaptă limpede — cu conștiința ce se deschide către lume, cu eul ce se lărgește spre un sine mai cuprinzător, cu iubirea, cu raţiunea — năzuința și posibilitatea de reintegrare, într-o altă modalitate ontologică decât cea strict individuală. Simpla comunicare este un început de comuniune. În solidaritatea secundă în care existentul, împlinit ca existent, tinde să intre, toate redevin una.

În ce fel „una“? Ca o formă de Unu, mai mult decât de simplă unitate sau de unificare. Deosebirea dintre Unu și unitate e știută: Unul este lipsit de repetiție posibilă, pe când unitatea se repetă. (Platon nu poate vorbi, în dialogul *Parmenide,* despre unitate și multiplu, căci prin ea însăși unitatea se multiplică; el a vorbit despre Unu și multiplu.) Dar dacă Unul îngăduie sau chiar conduce la formarea unităţilor distincte, reintegrarea acestora în Unu va trebui să-i modifice natura. Așa cum nu e totuna viața de dinainte de producerea unităţilor de viață, adică a făpturilor vii, cu modalitatea matură de viață în care aceste unități se reintegrează sau pot fi reintegrate; așa cum nu e totuna Cuvântul de dinaintea formării limbilor, cu cel care învăluie limbile obținute — la fel nici- o formă de a fi una a elementului nu e regăsită întocmai, în originarul ei. Va deveni și acesta un originar *secund.* Generalul, individualul și de-terminațiile redevin una, dar într-un Unu acum diferențiat. Iar „elementul“, care a fost generalul pentru individualul distinct și de-terminațiile distincte, trebuie să sfârșească acum prin a fi, când general, când determinații, când individual.

Să luăm un exemplu. Comunicarea cu o ființă eventuală din cosmos înseamnă, pentru noi: *întâi,* posibilitatea de a comunica, logosul, generalitatea pură a exprimării raționale; *apoi*, înseamnă un cod anumit, individualitatea acelui logos; și, *în fine,* va fi sau va putea fi, cu limbajul în act, determinații!e acelui cod, în funcție de dialogul angajat. Vom „regresa“ așadar lingvistic înspre originar, intrând într-o relație de comunicare și comuniune *elementară,* în care va trebui să ne dăm un alfabet și să botezăm din nou conceptele, realităţile, procesele bine cunoscute și denumite. Dar regresul acesta nu ne va duce la primitivismul vorbirii, căci „elementul“ lingvistic de acum este limpede unul secund. Vom fi regăsit astfel elementul vorbirii (al comunicării și comuniunii laolaltă), *cu* întreaga experiență a limbilor naturale, a limbajelor științifice și a conceptelor ce s-au ivit, ca tot

atâtea unităţi distincte în matricea vorbirii, în *acest* sens, putem spune că elementele readuc la originar.

Experienţa de regăsire silită a elementului în materie de logos-limbă, sub solicitarea unei eventuale luări de contact cosmice, este de fapt experienţa nemărturisită a limbilor — ele însele element, spirit obiectiv — atunci când se ridică, pe scara fiinţării lor spirituale, până la elementul mai cuprinzător al logosului însuşi; căci fiecare fel natural de a comunica şi comunia poate tinde să devină, în dezvoltarea sa, însăşi comunicarea şi comuniunea originară. Dar acelaşi exemplu al reintegrării vorbirii într-o situaţie „elementară“ ne pare ilustrativ şi pentru ridicarea oricăror realităţi la element. Ca şi „Spiritul obiectiv“ al lui Hegel (de exemplu spiritul familiei, al unei comunităţi, al unei culturi şi religii), care se iveşte în *Fenomenologia* lui *după* ce conştiinţa, apoi conştiinţa de sine şi raţiunea s-au manifestat, dar de fapt — spune Hegel — le-a precedat, căci ele toate s-au exercitat în sânul spiritului, la fel, în cazul de faţă, elementul precedă şi face cu putinţă realităţile ce tind spre el. Căci elementul este mai adevărat decât făpturile sau avatarurile lui. A te ridica la element ca la o treaptă către fiinţă poate astfel apărea drept o simplă regăsire a originarului.

Într-adevăr pentru om, la prima vedere, lumea elementelor apare ca mai apropiată de cea animală decât de cea umană, prea plină de realităţi *distincte,* cum e aceasta. Şi este efectiv vorba de regăsirea unei condiţii „animale“, dar *la nivel uman.* Am invocat regăsirea posibilă a elementului vorbirii ca element. Era unul de ordin spiritual; dar chiar şi el purta asupra animalităţii (sensibilităţii) noastre, cu unda sonoră sau cuvântul scris; şi, de altfel, mâine s-ar putea preschimba întreg în vorbirea sau comunicarea prin emanaţii ale scoarţei cerebrale, captate. Dacă însă în locul acestui element de ordin spiritual, am invoca direct, pentru ridicarea la fiinţă, înregistrarea elementelor materiale — ca posibilitatea omului de a percepe noi tipuri de unde, sau de a trăi în elementul altor ponderabilităţi — atunci nevoia de rafinare .a sensibilităţii umane ar fi evidentă. Cu „elementele“ acestea, pe care poţi să le înregistrezi uneori ca fluizi ori emanaţii, conştiinţa s-ar afla ca într-un univers de mirosuri, sau unul plin de mesageri chimici, cum i-a botezat biologia. Subzistente de ordin mai vast vor fi luat atunci locul subzistentelor individuale. Masculul e chemat de la distanţe uriaşe de insecta femelă cu mesagerul chimic, în cuprinsul „elementului“ pe care-l constituie specia lor; dar şi obiectul cosmic lansat în spaţiu, ba până şi cosmonautul, care în principiu ar putea avea independenţa sa raţională, sânt

controlaţi şi dirijaţi tot timpul prin semnale, în cadrul elementului artificial, adică al mediului activ pe care l-a creat omul, găsind deliberat un nou nivel de realitate. Gândul, pe de altă parte, că societatea umană raţional controlată duce la o superioară formă de animalitate, în genul furnicarului sau al stupului, are o legitimare, dar firește fără sensul său condamnator. Căci dacă realităţile spirituale, ca şi cele naturale, stau sub acţiunea elementelor şi nu a agenţilor individuali, era firesc ca şi în înfăptuirile sale artificiale omul să se ridice la realităţi de ordin secund, sub tirania cărora trăiește animalul şi în *libertatea* cărora poate să se aşeze omul.

Poate că pentru lumea de mâine, fie cosmică, fie una de „agregare de conştiinţe“, cum închipuie Teilhard de Chardin, nu atât un supliment de suflet îi va trebui omului, după gândul lui Bergson, ci un supliment de sensibilitate, respectiv *un supliment de trup* şi bună animalitate, care în ultimă instanţă ne-ar da şi suplimentul de suflet.

Dar „elementarul“ unei lumi de elemente nu e neapărat animalic, singură înregistrarea lui amintind de percepţia animală. Elementul este şi pur uman, dacă ne gândim că experienţa sufletească şi spirituală a omului se face, de fapt, printre elemente, nu printre lucruri. Copilul nu percepe o fiinţă individuală în mama sa, ci maternitatea; dar şi prietenul vede în celălalt mai degrabă prietenia, omul de cultură elementul culturii, cum vede infractorul în acuzator elementul cetăţii justiţiare. O asemenea experienţă directă a realităţilor de *alt* ordin domină viaţa de conştiinţă, iar ea trezește un *sentiment* de existenţă înainte de a fi o cunoştinţă, ceea ce în multe cazuri nu devine niciodată. Iar pentru că experienţa elementelor nu e conştientă, ea, care totuşi este o treaptă către fiinţă, reprezintă în primul moment mai degrabă o formă de întunecare decât de dezvăluire. Până la a fi logice, relaţiile cu lumea elementelor pot fi instinctuale, intuitive şi iraţionale. Viziunea obişnuită a omului îl scosese din elementar, în favoarea unei lumi diferenţiate, astfel că orice reîntoarcere îl neliniștește. Dar gândul mai adânc arată că întâlnirea cu elementele nu este o recădere în instinctual, nici o cufundare în iraţional, necum o experienţă mistică, ci un bun regres spre originar, pe care conştiinţa trebuie să-l întreprindă în aspiraţia ei către fiinţă. Dacă pietatea faţă de realul imediat putea deschide o cale către fiinţă (cum o arăta prima parte a lucrării de faţă), pietatea faţă de elemente este o adevărată școală pentru ea.

Totul este în aspiraţie către fiinţă (cum o spun: legea şi instinctul conservării, voinţa oarbă, instinctul de putere şi cel mai bine anticul: „orice

lucru tinde spre binele lui“); dar calea către ființă duce prin elemente, și întâlnirea cu lumea elementelor are totuși în ea un caracter regresiv. Orice reintegrare pare, omului, la început, o disoluție, de pildă cea a persoanei. Poate fi acesta progresul către ființă?

Nu numai că este progresul către ființă, dar este *progresul* pur și simplu. În sensul ei adânc, formularea „progres către ființă“ este tautologică. Orice progres este unul către un plus de ființă, și poate că ontologia singură este în măsură să dea un înțeles plin expresiei de „progres“, care în sens obișnuit nu are o determinare sigură: progres către ce? Întru ce? Dar încă la treapta biologică elementară, pruncul „crește“ împlinind, în sens aristotelic „actualizând“, *ființa* din el; tânărul progresează în cunoaștere, adică în ființa lui umană și spirituală, așa cum sportivul progresează intrând „în formă“ (cu o admirabilă expresie, neștiut ontologică), adică obținându-și plinătatea ființei sale trupești; iar progresul moral, progresul științific, progresul civilizator, progresul comunităților și al umanității sânt — ca și în natura vie ori moartă — trepte de afirmare ale ființei proprii și de asigurare în ființă pur și simplu. Distribuită peste tot, ființa ca element pune în formă, în actualitate și plenitudine totul, iar acest proces, înregistrat de om în afara sa și cu ființa proprie, s-a numit progres. Numai că regăsirea elementului, fiind progresul, are întotdeauna un caracter de regres către origine.

Un asemenea aspect regresiv, la început greu acceptabil, a fost totuși statornic înregistrat, nu fără surprindere, în istoria culturii. Orice progres — în afara celor tehnice, care au caracter de invenții artificiale — a ptitut părea la început o condamnabilă simplificare. Gândirea mitologică era, în definitiv, nespus mai subtilă decât cea a presocraticilor; religiile păgâne, așa cum o simțeau contemporanii luminați, în frunte cu Iulian Apostatul, erau mult mai bogate în sensuri și răspunsuri decât religia creștină începătoare; iar mai târ-ziu, explicațiile aristotelice erau mai complexe și savante decât metoda prea frustă sau „naturile simple“ ale lui Descartes. Astăzi încă, în ceasul când s-au demitizat atâtea „adevăruri“ ale lumii premoderne, oricine resimte lucrul ca un progres; ba s-ar putea spune, dacă schema simplificării e valabilă, că sântem — dincolo de „progresele“ tehnicii — în pragul unui uriaș progres uman, cu regăsirea elementarului pe care am obținut-o, chiar dacă, poate, nu orice revenire la elementar e neapărat un progres. Dar presocraticii aduceau într-adevăr un progres, atunci când propuneau elementarul, cu „elementele“ lor la propriu, în locul luxuriantei miturilor; la fel făcea în istorie creștinismul, când așeza totul în elementul simplu al

iubirii, sau mai târziu, și pe alt plan, cartezianismul, când regândea totul prin elementul și în mediul mecanicismului.

Cu un singur element nou, sau alteori cu precumpănirea unui element din rândul celor înstructurate în real, natura și omul intră în progres. „Simplificarea“ este deopotrivă reală și aparentă. Față de complexitatea în care se blocaseră, înainte de a intra în progres, realitățile, prinse în „spații“ din ce în ce mai bogat dimensionate, totul devine într-adevăr mai simplu. Dar așa cum în cunoașterea științifică, reducerea la un principiu explicativ integrator (ca reducerea fenomenelor fizice la elementul câmpurilor electromagnetice) nu are sensul degradat al simplificării, la fel nici trecerea unei realități, dintr-un regim de complexitate paralizatoare, în regimul de integrare al *unui* element, nu poate fi o scoborâre de nivel. Totul urcă regresând.

Aceasta înseamnă, în termeni de școală: transcendența ființei face loc transcendentalului ei. De la Kant înainte, de când termenul medieval de „transcendental“ nu se mai acoperă cu ceea ce e dincolo de realități, ci exprimă ce e dincoace de ele, arătând temeiurile lor și felul cum sânt ele cu putință, progresul pe toate planurile și-a dovedit solidaritatea lui cu câte o specifică formă de regresiune. Transcendentalul filozofic el însuși a făcut posibil idealismul german și cu el marxismul, apoi fenomenologia și ontologia fundamentală a lui Heidegger; adâncirea temeiurilor în analiza matematică, apoi a axiomelor în axiomatică și, în fine, teoria mulțimilor (a acelei simple și chiar simpliste noțiuni de mulțime) au înnoit matematicele, după cum cercetarea atomului și a particulelor lui a înnoit fizica, genetica, biologia și perspectiva istoriei, adică regresiunea la propriu, toate științele omului. Dar cultura și viața spiritului nu fac decât să reflecte căile către ființă. Căci, într-adevăr, ce ar însemna cultura, dacă nu ar fi, cu explozia ei demografică în materie de elemente, ansamblul modalităților de acces la ființă, încercate de către om?

De aceea, pe orice cale a încercat omul să aibă acces la ființă: cu principii ultime de cunoaștere, cu legi științifice a toate integratoare, cu extaz artistic ori religios, el a resimțit de fiecare dată experiența întâlnirii cu ființa, sau iluzia ei, drept regăsirea de sine a spiritului, într-un mediu originar de ordinul luminii. Poate cel mai sugestiv a descris această reintegrare folclorul, atunci când a închipuit că în Rai nu va mai fi durere, nici dragoste, nici grai, nici timp, ci totul va fi „o zi“.

Dar regăsirea nu este a unui simplu mediu exterior, ca lumina, ci a unui mediu exterior ce poate deveni interior. De aceea, toate „întâlnirile“ cu ființa, de speța legilor integratoare ori a extazului, n-au adus temeiuri ontologice, ci au rămas simple *cuvântări* despre întâlnirea cu ființa.

36. CATEGORIILE ELEMENTULUI

Ridicarea la ființă prin elemente trebuie să pună în lumină alte categorii ale realității, sau asupra realității, decât cele clasice. Acestea din urmă priveau lucrurile date: erau predicatele naturii în genere, la Platon *(Sofistul),* ale naturii moarte și vii, la Aristotel, ale naturii reflectate și încadrate de conștiință, la Kant.

Realitate de alt ordin decât lucrurile, elementul reține din categoriile vechi doar câteva într-alt fel concepute. În orice caz, categoria ce a părut a fi de generalitate maximă, cea de „lucru“, nu are dintru început sens pentru element.

În fapt, o singură categorie cu adevărat nouă va fi suficientă spre a da măsura realității schimbate față de lucruri: categoria *Unului multiplu* pe bază de distribuire indiviză. Ea exprimă natura ființei, ca și a oricărui element în care se specifică ea, de a se distribui — spre deosebire de lucruri — fără să se împartă. Deși tema Unului multiplu a putut fi tot timpul invocată de gândirea tradițională, ea a fost lipsită de un criteriu concret, fiind astfel așezată prea sus, ca și ființa însăși, în loc să fie întâlnită pretutindeni, cu elementele.

Despre orice lucru „se spune“ întotdeauna ceva; lucrurile au predicate posibile. În sens tradițional — și acesta a rămas sensul utilizabil — se numește „categorie“ spusa cea mai generală despre lucruri, așadar clasa ori clasele cele mai largi de predicate posibile. De aceea, de la început categoria a mai fost numită, în termeni de școală: *predicament*.

În timp ce predicatul poate reveni unui lucru sau fenomen singular, predicamentul privește un *domeniu* de lucruri. Pentru orice domeniu cercetat se pot în principiu desprinde sau institui categorii. Așa a făcut gândirea modernă, care a vorbit despre categorii în cercetarea naturii și societății, sau despre categorii gramaticale, stilistice, estetice și etice. S-a lărgit prea mult ideea de categorie, căci nu s-a mai putut da aproape nicăieri — ca în filozofia tradițională — sistemul *încheiat* al categoriilor; dar, în ea

însăşi, ideea de categorie n-a fost falsificată. Ea a rămas să exprime clasa cea mai largă de predicate posibile dintr-un domeniu anumit.

Numai că, în gândirea tradiţională, categoriile nu priveau un domeniu anumit, ci ansamblul lucrurilor reale. (Peste tot, în orice domeniu, unitatea, pluralitatea sau cauzalitatea pot fi invocate.) De aceea şi este încheiat tabloul lor tradiţional, iar deosebirea dintre cele trei variante pe care le-am reţinut, platoniciană, aristotelică şi kantiană, se explică desigur prin perspectiva din care s-au instituit categoriile: la Platon, cu stare, mişcare, identitate şi alteritate, s-a fixat categorial aspectul fizic cu primele două, cel de chimism intern cu ultimele două (orice lucru are identitate şi alteritate), lucrurile fiind privite aşadar din perspectiva stărilor generale, ca un fel de realităţi anorganice. La Aristotel, nu stările generale ci situaţiile reale, în care sânt prinse lucrurile, au dat perspectiva categorială, situaţiile reale fiind cele în care se află necesar subiectul real, adică substanţa primă (orice substanţă primă sau realitate individuală are o cantitate, o calitate şi relaţii, o temporalitate, o spaţialitate şi o poziţie, o acţiune, o pătimire şi o înzestrare), ceea ce face să existe doar *nouă* categorii, de vreme ce substanţa primă nu se poate predica despre nimic, ci despre ea se predică totul; sau cel mult zece, cu substanţa *secundă.* În sfârşit, tabloul lui Kant se referă tot la lucruri, acum nu la stările lor generale, nici la situaţiile lor concrete, ci la felul cum sânt încadrate şi „categorisite“ de intelect.

Categoriile tradiţionale, aşadar, indică: ce se spune despre lucruri în general, ce se spune în particular, ce se spune despre ele în chip reflectat.

De la început se poate vedea pentru ce anume categoriile lucrurilor nu pot fi trecute întocmai asupra elementelor: acestea nu sânt lucruri. Conceptul de lucru, cu tot înţelesul său atât de lax încât pare a nu mai avea conţinut, ci doar sferă, posedă totuşi câteva note distincte: nota unităţii (un lucru are o unitate), nota limitaţiei (un lucru nu e decât ce este), a impenetrabilităţii (nu se întrepătrunde cu alt lucru), nota particularităţii (spre deosebire de universal), a abstracţiunii (spre deosebire de generalitatea concretă). Elementul nu poate fi denumit „lucru“, şi, într-adevăr, nu se vorbeşte de energie, sau de viaţă, sau de raţiune, ca de „lucruri“ ale lumii. Elementul are unicitate şi este Unu, nicidecum o unitate; elementul are limite ce nu limitează, un singur element putând fi totul; pe dealtă parte, faţă de rigiditatea şi consistenţa nereceptivă a lucrului, ea-re-l fac să aibă doar „contacte“ cu celelalte, elementul are o fluiditate prin care poate fuziona şi compune cu alte elemente; sau în timp ce lucrul ca atare

aduce fixarea unui element, dacă nu împachetarea mai multora într-un caz particular, elementul îşi păstrează universalitatea; numai că „lucru“ este de fapt o generalitate abstractă, pe când elementul este cel al unei generalităţi întotdeauna concrete.

Nefiind lucruri, elementele alcătuiesc un alt fel de univers, care totuşi nu este „altundeva“, nici străin de acestea. Sensul aberant dat Ideii platoniciene, favorizat din nefericire de chiar limbajul lui Platon, anume de a reprezenta o „altă“ lume, suprainstituită acesteia, nu afectează defel elementul. Perspectiva lucrurilor nu este şi cea a elementelor, iar categoriile unora nu sânt ale celorlalte.

Platon cerea alt ochi spre a se vedea Ideea. Este oare nevoie de alt ochi spre a înregistra elementele? Nicidecum, când e vorba de cele materiale, poate nici întotdeauna pentru cele spirituale, căci în amândouă cazurile caracterul principal pentru identificarea elementelor este: putinţa de a se distribui fără să se împartă; iar acest lucru se *vede,* chiar când e vorba de spirit. Orice bun spiritual, sfârşind cu un adevăr, se distribuie tuturor şi rămâne ce este. Percepem direct, cu sensibilitatea comună, că asemenea bunuri nu se dezintegrează, ci, păstrându-se în dăruirea lor, reunesc laolaltă şi însumează, pe cei care le consumă şi care nu le au în exclusivitate, nici nu le desfiinţează prin consum. În favoarea bunurilor de însumare au predicat toţi reformatorii morali, fără să le dea învestirea metafizică de „elemente“. Dacă nu le-au impus şi pe ele durabil, oamenii le-au *identificat* totuşi ca bunuri şi valori în real.

Dar ce „s-a spus“ despre asemenea realităţi şi valori care se distribuie fără să se împartă, aşadar care e „categoria“ sub care au fost rânduite ele? Dacă nu s-a spus întocmai, s-a subînţeles: sânt de fiecare dată un Unu *multiplu.* Poate fi curios că ideea Unului multiplu, care apare încă de la presocratici şi domină, cel puţin ca o aspiraţie (în cazul „intuiţiei intelectuale“, de pildă) întreaga gândire filozofică, nu a devenit o categorie de realitate; dar atâta timp cât elementul nu era înregistrat ca atare (ci doar în manifestările lui, aparent de excepţie şi de excelenţă), tema Unului multiplu rămânea un „ideal“, deopotrivă moral şi de cunoaştere. Din clipa însă când identifici elementul în sânul realităţii, institui şi categoria lui, transformând o excepţie într-o unitate de gândire şi realitate, adică o categorie.

În orizontul Unului multiplu se ivesc de la început două *aspecte* categoriale, care nu merită, poate, să fie ridicate la rangul de categorii, dar

trebuie menţionate, tocmai spre a pune mai bine în relief categoria Unului multiplu.

Primul aspect categorial este cel al *situaţiei*. Situaţia (amintind de categoria nesocotită a „poziţiei“ din tabloul aristotelic, dar exprimând mult mai mult decât poziţia exterioară, ca acolo) este condiţia generală a realităţii, în clipa când obiectul ca atare îşi pierde autonomia şi chiar consistenţa. Nu se mai poate vorbi de obiect — s-a spus — şi nici măcar atomul nu există, totul fiind mai mult o chestiune de „ordine şi simetrie“. Cu atât mai mult se poate spune, din perspectiva elementului, că nu sânt în joc obiecte, ci situaţii, al căror caz particular sânt ordinea şi simetria. Situaţia este un aspect categorial pentru element, în măsura în care acesta, ca Unu multiplu, nu este de găsit *decât* în distribuirea sa. Nu întâlneşti logosul ci limbile lui. În fiecare limbă este o situaţie (fonetică, gramaticală, semantică) faţă de logos, sau este ea însăşi o situaţie a lui. În „situaţie“, calitatea, cantitatea şi relaţia sânt laolaltă. În chip fundamental, situaţia este exprimată prin faptul că distribuitul este întru şi nu în element. Aspectul categorial al situaţiei indică deci o exterioritate interioară (ca simetria şi ordinea, în fond), respectiv felul de aşezare al multiplului înăuntrul Unului.

Un al doilea aspect categorial implicat de Unul multiplu este cel *alpărţii-tot*. Distribuirea Unului, în particular a elementului, ar trebui să fie o parte; dar, în fapt, n-a avut loc nici o împărţire, astfel încât fiecare parte este tot, aşa cum fiecare limbă este, în modalitatea şi situaţia ei, întreg logosul. Spre deosebire de mulţimile de tip matematic, mediul care s-a distribuit ca element este de aşa natură încât partea nu „aparţine“ totului, ci se ridică la puterea lui (cum se întâmplă doar la mulţimile infinite, în matematici). Pe plan calitativ, s-a putut vorbi de parte, în unele cazuri, ca de o „totalitate de fiecare clipă“. Şi într-adevăr, Unul multiplu trebuie conceput ca ansamblul multiplelor totalităţi ale Unului.

Că o asemenea categorie a Unului multiplu poate ea singură ţine locul unui întreg tablou categorial, pentru realitatea elementelor, o va arăta enumerarea celorlalte categorii ce le pot reveni. Nici una din categoriile platoniciene sau aristotelice nu revine elementului, tocmai pentru că ele nu au referire la Unu multiplu. Starea nu-i revine, pentru că redă cel mult aspectul de Unu; *mişcarea*, aspectul de multiplu; *identitatea* din nou aspectul de Unu, *alteritatea* doar pe cel de multiplu.

La fel de străine sânt elementele şi faţă de categoriile aristotelice. Substanţa primă nu era categorie, iar substanţa secundă era elementul

însuşi, adică realitatea pentru care căutăm acum categorii, în locul celor ale substanţei prime. *Cantitatea* nu le revine. Aceasta este, după Aristotel însuşi, sau discretă sau continuă, pe când elementul nu e nici una nici alta, sau şi una şi alta, fiind un continuum distribuit, adică discret, ceea ce contravine cantităţii şi se exprimă prin Unu multiplu. Elementul este de dinainte de cantitate. El este deopotrivă dinainte de *calitate,* care la Aristotel este împătrită (formă, dispoziţie, afecţiune şi capacitate), nici unul dintre moduri, iarăşi, necalificând elementul, cum nu-l califică nici categoria următoare, *relaţia.* Singure *temporalitatea* şi *spaţialitatea* poartă cu ele o formă de Unu multiplu şi ar părea astfel potrivite elementului, dar acesta nu stă sub ele, ci abia el le instituie, cum instituie *poziţia,* respectiv situaţia înăuntrul său, ori cum exercită *acţiunea* şi impune *pasivitate,* fără să aibă, ca element, raporturi de interacţiune, ci doar de întrepătrundere. Ultima categorie aristotelică, *posesiunea,* rămâne în puţinătatea şi îngrădirea „lucrurilor“. Elementele, ca fiinţă specificată, *sânt,* nu au ceva.

Le revine categoriilor kantiene să dea singurele prefigurări pentru categoriile elementului. Este semnificativ faptul că tocmai tabloul modern, mai elaborat decât primele două şi reflectat („conştiinţă în genere“), poate trimite spre categorii ale elementului, altele decât Unul multiplu. Lucrul poate fi înţeles, în măsura în care gândirea modernă a conceput o categorie care le lipsea anticilor: cea de totalitate. Prin totalitate — în toate înţelesurile însă, nu doar în cel cantitativ — Unul multiplu poate fi regăsit, ba poate căpăta modulări, care vor fi tot atâtea categorii suplimentare ale elementului.

Tabloul kantian se deschide cu conceptul *cantităţii.* Dar nu cantitatea însăşi apare acum drept categorie, ci ni se dau specificările ei, unitate, pluralitate, totalitate. Elementul nu era de conceput drept unitate, ci drept Unu. Iar acest Unu a fost acceptat de gândirea modernă — chiar fără a se recurge la metafizică, la teologie sau la *Parmenidele* lui Platon — cum s-a întâmplat cu teoria mulţimilor (cu ideea de „complementară“ ce epuizează un univers), sau în logică, unde se vorbeşte de universul discursului. Aşa cum nu sânt unităţi aceste universuri, la fel nu este simplă unitate nici elementul. Dar nici pluralitate nu este el, deşi o face posibilă o dată cu unităţile (exemplarele) ce apar în el. Pluralitatea e sau de repetiţie şi multiplicare de sine, sau de diviziune; dar Unul nu intră în repetiţie de sine, iar diviziunea sa este distribuirea. Pe de altă parte, pluralitatea ca atare este expresia unei slăbiciuni metafizice care nu grevează elementul. El îşi este

suficient sieşi. În schimb, categoria *totalităţii* are sens pentru element, a cărui principală categorie era Unul multiplu; nu însă ca totalitate cantitativă, ci ca întreg. Elementul nu lăsa loc nici unei totalizări, fiind neîncetat susceptibil de expansiune: cine poate vorbi de totalitatea vieţii ori a formulărilor unei limbi? Chiar energia sporeşte, o dată cu organizarea materiei şi cu spiritul. În schimb, cu titlul de *totalitate deschisă* şi având deopotrivă un sens calitativ, ca şi unul relaţional, cum ne va apărea îndată, categoria totalităţii este una din modulaţiile posibile ale Unului multiplu.

Cum arată elementul faţă de grupa *calităţii?* Kant ia aci în consideraţie iarăşi specificările ei: afirmaţie (de realitate), negaţie, limitaţie. Spre a fi o „afirmaţie“ de realitate, elementul ar trebui să apară drept ceva determinat; dar el este, ca mediu învăluitor, în perfectă nedeterminare, rămânând aşa chiar şi atunci când autorizează, prin distribuire, apariţia unităţilor în sânul lui. O viaţă anumită nu face viaţa însăşi să fie determinată, iar vieţuitorul poate chiar spori, cu noutatea lui, nedeterminarea acesteia. Cel mult se poate spune că elementul are o afirmaţie globală (trecând totalitatea din cantitativ în calitativ), ea însăşi în nelimitaţie. Dar deopotrivă elementul nu este nici „negaţie“ de realitate, de vreme ce prin el se ivesc afirmaţiile realului. Exemplarele apărute prin element, e drept, sfârşesc prin a se nega pe ele însele, ca nefiind pe măsura elementului; acesta din urmă însă le conferă atâta realitate câtă pot primi ele şi rămâne, în nedeterminarea lui, o realitate dincolo de pozitiv şi negativ. În schimb, cu a treia categorie a calităţii, cu limitaţia, o categorie posibilă pentru element iese la lumină. Într-adevăr, elementul *este* o formă de limitaţie, nefiind orice altceva (energia nu e vorbire, după cum erosul nu e raţiune); dar este o limitaţie ce nu limitează. Oricare dintre distribuirile lui este permanent dincolo de sine. Un lucru este ce este, pe când „o parte“ dintr-un element este ea însăşi, plus tot ce poartă elementul în el. Din nou apare pentru element, ca în cazul totalităţii, sugestia infinitului, prin care nici o limită nu e şi limitaţie. Dacă totalitatea deschisă era o categorie, aria Unului multiplu, limitaţia ce nu limitează este o alta.

La rândul lor, primele două categorii din *grupa relaţiei* rămân şi ele străine de element. Categoria substanţei cu atribute este inadecvată aci, elementul neavând atribute. El s-a definit drept o substanţialitate fără substanţă. Poate cel mult în versiunea substanţei secunde i s-ar potrivi categoria substanţei; dar, în prezentarea din Categorii cel puţin, substanţa secundă aristotelică era predicat, iar nu subiect de realitate, cum ar trebui să

fie ca substanţă şi cum este elementul însuşi, cu subzistenţa sa fără consistenţă. Pe de altă parte, ca fiind mediu pentru cauză şi efecte, elementul nu e nici cauză nici efect. Logosul nu are drept efect limbile, ci este limbile. Când spunem că efectul vieţii pe Terra este biosfera, spunem că viaţa s-a constituit într-un mediu anumit, în care, abia, au loc înlănţuiri de la cauză la efect. (Teologia a respins ideea de cauză, atunci când a spus că Fiul este „născut“ iar nu „făcut“, dar despre orice element se poate spune ceea ce declară, alături de stoicism, Plotin despre divin în Enneada a IlI-a, 2, cum că n-are nevoie de artificii, ca meşteşugarii; creează firesc, întocmai producţiei naturale, lumea ieşind la iveală ca dintr-o sămânţă.) Şi de astă dată, a treia categorie, cea de comunicare autonomă, s-ar potrivi naturii elementului, chiar dacă nu ca o „acţiune reciprocă“ între exemplare ori atribute, cum apare comunitatea la Kant. Aci, cu elementul, există un mediu comunitar, aşadar nu o simplă relaţie, fie ea reală, ci o realitate efectivă. În autonomia sa, elementul nu cade sub relaţii, ci este. Căci, într-adevăr, autonomia ar trebui să ia aci întâietate, la a treia categorie kantiană a relaţiei, iar pentru Unu multiplu, unde orice relaţie cu altul a dispărut şi n-a rămas decât relaţia cu sine, autonomia ar putea fi categoria adecvată.

În timp ce din primele trei grupe kantiene sânt de reţinut doar categoriile finale, ca întregiri sau determinări ale Unului multiplu, ultima grupă, cea a *modalităţii,* constituie în întregul ei o categorie pentru element: realitate-posibilitate-necesitate. Elementul e o realitate deosebită de cea a lucrurilor pentru care, de fapt, fusese gândită categoria kantiană a realităţii: el nu e niciodată realizat, dar, ca „mediu de realizare“, poartă în el tot posibilul. Nu este însă nici posibilul fără realitate, căci elementul era dintru început o subzistenţă; nu este nici posibilul de după realitate, ca în lucruri, care odată ivite pot deveni altceva. Este posibilul *ca* realitate, pentru care ar trebui concepută o categorie a real-posibil-necesarului.

Categoriile elementului sânt, atunci:

1) Unu multiplu;
2) Totalitate deschisă;
3) Limitaţie ce nu limitează;
4) Comunitate autonomă;
5) Real-posibil-necesarul.

Prima categorie le comandă pe toate celelalte (spre deosebire de tablourile tradiționale, unde categoriile au ca și o independență axiomatică) și le transformă în modulații ale ei înseși. Dacă însă le privim drept categorii autonome, atunci toate cele patru au o perfectă „deducție“ din cea dintâi. Nu e o deducție „transcendentală“, căci nu de subiect transcendental poate fi vorba într-o ontologie, dar este una la propriu „metafizică“, și anume:

Unul multiplu, manifestat și specificat, este: din perspectiva exteriorității o totalitate deschisă; dintr-a interiorității, o limitație ce nu limitează; din perspectiva condiționării exterioare este autonomie; dintr-a condiționării interioare este real-posibil-necesitate.

III. Fiinţa în ea însăşi

37. ELEMENT ŞI DEVENIRE

Problema fiinţei era îndoită: întâi, ce se poate numi „fiinţă“ în lucruri, aşadar care este fiinţa unei pietre, a unui arbore, a unui cal, a unui om, a unei împliniri istorice, a unei rostiri adevărate; în al doilea rând, ce se poate numi fiinţă în ea însăşi. Ca urmare, fiinţa a apărut în două ipostaze: ca fiinţă a lucrurilor, devenire, şi ca fiinţă de a doua instanţă, element.

Prin relevarea *funcţiei* modelului ontologic în orice realitate imediată, s-a făcut vădită fiinţa ca devenire a lucrurilor, în cazul intrării lor în ordine, o dată cu satisfacerea modelului; căci devenirea, spre deosebire de prefacere şi alte moduri de procesualitate, presupune treapta ordinii atinse. Acum, cu relevarea *substanţialităţii* modelului, am obţinut fiinţa secundă ca element, definind şi descriind elementele în natura lor, în felul lor de a coexista şi de a se întrepătrunde, în lumea pe care o alcătuiesc ele şi, până la urmă, în categoriile de care ţin.

Ceea ce au comun devenirea cu elementul este modelul ontologic. Dar devenirea nu este una cu elementul. Cel mult am putea spune că ea se petrece în sânul elementului.

În primul rând, devenirea nu este element şi nu are felul de a fi al elementului, pentru că nu este un *mediu.* Ea e lipsită de un cuprins care să învăluie lucrurile, cum e lipsită de orice subzistenţă proprie şi distinctă de lucruri. Reprezintă înseşi lucrurile în proce-sualitatea lor organizată, de după maturizarea lor ontologică, iar într-o formulare românească, am putea spune despre devenire că este săvârşirea de după desăvârşirea lucrului. O asemenea săvârşire nu are măsură şi nici contur prin ea însăşi. Măsura o dă realul care devine, iar tot ce-i poate aduce devenirea, în lipsa unui orizont propriu, este desfăşurarea lui ca real pe linia *posibilului* din el. (Mai degrabă decât împletirea dintre fiinţă şi nefiinţă, cum vroia Hegel, devenirea ar fi împletirea dintre real şi posibil.) Dar devenirea dezvăluie astfel intimitatea lucrurilor, fără ca ea să le învăluie.

Căci, în al doilea rând, nefiind un mediu care să poată trece în mediu interior, devenirea nu va fi intimitatea şi „sufletul“ lucrurilor, ca elementul. Ea este *urma* fiinţei în lucruri, traiectoria ei trupească, sau trupul ce şi-a obţinut sufletul. Aşa cum s-a putut spune că nu sufletul este în trup, ci

trupul în şi întru suflet — dacă o clipă ar putea fi privite distinct —, devenirea este în şi întru element de fiecare dată, cum se află şi se preface organizat făptura vie în elementul vieţii şi spusa gândului în elementul limbii. Iar elementele sânt cele care se distribuie fără să se împartă în lucrurile ce devin, în timp ce devenirile lor sânt numai distribuirea.

În sfârşit, devenirea nu este element, pentru că nu poate primi nici una din categoriile elementului. Ea nu este un „Unu multiplu“, întrucât rămâne în indistincţia procesualităţii, fără a fi nici măcar un proces unitar. Dacă i se poate conferi caracterul de corporalitate a *fiinţei*, este în măsura în care poartă în ea împlinirea în real a unui model care trimite realul dincolo de el, cum este trimis trupul dincolo de el. Nimic nu e Unu în devenire, nimic nu e multiplu, ci totul reprezintă o pură continuitate, susceptibilă să se curme oricând sau să se prelungească oricât. — Devenirea nu are astfel nici caracterul unei totalităţi deschise, a doua categorie a elementului. Dacă e deschisă, ea nu reuşeşte să fie o totalitate; dacă se închide în devenit şi se preface într-o totalitate, ea nu mai este deschisă. În fapt, caracterul ei deschis este posibil doar în sânul unui element şi prin acesta, fără de care devenirea s-ar închide de la prima ei pulsaţie (câte lucruri şi existenţe nu încearcă să intre în devenire, dar cad în simplă prefacere?), trecând în oarba schimbare de stări, sub presiunea agenţilor străini lucrului. Poate mai puţin decât orice categorie îi revine devenirii limitaţia ce nu limitează. De o asemenea categorie nu se poate vorbi decât în cazul în care există limitaţii. Devenirea însă nu are şi nu instituie limitaţii, iar dacă deosebim între limită şi limitaţie, atunci lucrul ce devine este limitat (mărginit din afară, iar nu sub mărginirea dinăuntru, care i-ar da o limitaţie) şi, prin devenire, ceva dat unacel mult îşi mută limitele, dar nu şi le depăşeşte niciodată. — O comunitate autonomă sau o formă de autonomie, cu a patra categorie a elementului, nu reprezintă defel devenirea. Ea ar putea părea comunitatea stărilor succesive ale unui lucru, dar stările rămân în urmă şi se pierd prin devenire; ar putea fi autonomia desfăşurată a lucrului, doar acesta este sub heteronomie, în speţă sub autonomia elementului. — Cel mult a cincea categorie a elementului, real-posibil-necesarul, ar părea să revină şi devenirii, care trebuia înţeleasă ca o împletire dintre real şi posibil. Dar unde oare apare necesitatea, în devenire? Nimic nu este previzibil în ea, cum s-ar întâmpla dacă ar fi vorba de necesitate; iar când, în faţa unei deveniri consumate (ca, de pildă, cea istorică) încerci să vezi necesitatea ei, afli doar *una* din ramurile de necesitate, în arborescenta devenirilor

posibile, fiecare dintre ele „necesară“, chiar dacă nerealizată. Oricât de interesantă ar fi o necesitate arborescentă, marginea de libertate, în alegerea uneia dintre deveniri, este prea mare spre a îngădui un sens cumpănit necesității și a o aplica la devenirea viitoare.

Devenirea nu este așadar element și stă în subordine față de acesta, ca lumea trupurilor față de cea a sufletelor. Și totuși — menținând comparația — în aceeași măsură în care trupul modifică și modelează sufletul, devenirea la rândul ei modelează elementul în sânul căruia se desfășoară și îl face, în ființa lui secundă, să se deschidă, poate, către o nouă și ultimă ipostază a ființei. Vom spune că *devenirea reprezintă marea-promisiune ontologică a lumii,* în timp ce elementul este realitatea ontologică așezată într-o ordine.

Dar tocmai pentru că ontologia începe cu luarea în considerație a devenirii și se reia tot cu aceasta, după descrierea elementelor, ea nu se poate mulțumi cu ideea frustă a devenirii, așa cum apare în lucruri și mai ales cu neutralitatea sau „nevinovăția devenirii“, cum au spus, în nefilozofia lor, Goethe sau Nietzsche. Dimpotrivă, devenirea iese din neutralitatea în care se află prefacerea și simpla schimbare de stări, ea având o permanentă raportare la ființă și dând forme de împlinire și deschidere către ea, sau, dimpotrivă, forme de cădere din ființă și de stagnare față de ea. De aceea, devenirea trimite dincolo de realul imediat, de o parte, și, pe de altă parte, este peste tot prezentă în real; iar până și acolo unde ea nu apare, în precaritățile ontologice anume (ce au doar prefaceri, dar nu încă devenire), felul ei de a *lipsi* este cel care dă măsura ontologică a realului. Trebuie deci deosebite mai multe modalități ale devenirii, cu o ierarhie posibilă a lor, cuprinzând: subrealitatea, realitatea ca atare și, la urmă, ceea ce s-ar putea numi supra-realitate ontologică.

În fapt, modalitățile devenirii sânt înseși planurile de realitate sau modalitățile ontologice ale realului. *Înainte* de devenire — atât în mare, cosmologic, cât și în mic, cu fiecare situație de realitate — nu pot fi decât: haosul și precaritățile ontologice. Insă chiar și de haos, ca și de precarități, dă socoteală același model ontologic, a cărui împlinire ducea la o primă formă de ființă, în acest înțeles putân-du-se spune, ca mai sus, că până și lipsa devenirii dă măsura ontologică a lumii, începând de la haos.

Se poate într-adevăr numi haos — cu pretenția de a spune ceva și despre conținutul lui, nu doar despre lipsa lui de formă — acea stare de lucruri în care individualurile, determinațiile și generalu-rile sânt distincte, respectiv

disjecta (disjecta membra) și în care nicăieri ele nu se cuplează și prind în așa fel încât devenirea să fie cu putință. Haosul ar fi deci cuprinsul, material ori spiritual, în care generalurile nu sânt individuale, individualurile nu pot fi generale, iar determinațiile nu dau nici generaluri-legi sau ordini, nici individualuri făpturi. Încă mai bine, se poate spune că haosul este starea în care devenirea sau măcar tendința ei nu pot apărea. Ca în mișcarea browniană a particulelor de materie, sau ca în răzvrătirea socială ce nu atinge stadiul revoluției, nici o cuplare a termenilor nu a avut loc.

Realul începe să se „constituie“ din haos abia prin situațiile ontologice originare și prin cuplarea termenilor, adică prin *precaritățile ontologice.* Ivite în șase feluri, așa cum au fost descrise în prima parte a lucrării, precaritățile au latura pozitivă de a scoate lumea (respectiv câte o lume, în mic) din haos, dar pe cea negativă de a nu o ridica până la devenire. În măsura în care, totuși, precaritățile pot *deschide* către devenire, prin întregirea celor doi termeni din cuplu cu al treilea, ele sânt tot atâtea *semina entis.*

Precaritățile dau *primul nivel ontologic,* cel mai întins de altfel: o imensă parte a lumii materiale neconstituite (în anorganic sau organic), ca și vastitatea lumii umane neîmplinite, atât individual cât și social, stau sub precarități. Cu ieșirea însă de sub precarități ca devenire, nivelurile de realitate vor fi de-a dreptul modalități ale devenirii, și anume *devenirea ce se pierde,* apoi *devenirea blocată, devenirea întru devenire* și *cea întru ființă.*

La fiecare nivel superior, deci cu fiecare modalitate nouă a devenirii, se păstrează modalitățile și nivelurile inferioare, în așa fel încât, în lumea tot mai consistentă a devenirii, există o mare parte de lume ca și inconsistentă. De pildă, la nivelul uman, unde apare devenirea întru ființă, nu numai că se păstrează precaritățile — omul stând în general sub una sau mai multe din cele șase maladii spirituale ;— dar chiar atunci când intră în ordine, omul poate decă-dea din devenire (pierzând, de pildă, sensul generalului), poate îngheța în devenit (blocându-se în general), poate intra în devenirea întru devenire (trecându-și mai departe, neîmplinit, generalul),. Vom menționa pe rând treptele acestea ale devenirii și, astfel, ale realității; și vom sfârși prin a proiecta devenirea, care nu este element, asupra elementului însuși.

Excurs despre devenire

Conceptul cel mai reprezentativ pentru gândirea modernă, devenirea, este și cel mai puțin analizat de ea. Asimilată cu simpla prefacere și curgere a lucrurilor, devenirea este de obicei înfățișată ca unitară. Dar ea are trepte.

a) *Devenirea ce decade.* Prima treaptă este cea la care devenirea obținută poate să nu se păstreze. Lumea oferă (sau ascunde) pretutindeni exemple de realități care au intrat o clipă în ordine și, astfel, în devenire, dar care, pentru că nu s-au înscris într-un mediu potrivit de subzistență, decad din ea, revenind la precaritate ontologică ori haos. Omului îi e dat prea des să nu-și înscrie devenirea pe nici o orbită, sau să și-o înscrie pe orbite imposibile. De pe acum, se poate vedea că modelului ontologic satisfăcut îi trebuie un mediu de desfășurare a devenirii obținute, iar acest mediu va fi elementul adecvat realului respectiv. S-ar putea spune — din perspectiva aceasta, potrivit căreia ființa secundă este cea care învestește ființa primă — că realul intrat în devenirea ce decade s-a integrat într-un fals element, degradându-se, așa cum s-au dezintegrat atâtea substanțe, neidentificate tocmai pentru că au dispărut, sau cum se sting din elementul vieții unele realități vii, constituite o clipă în el. Realul a intrat efectiv într-o totalitate, dar nu una *deschisă,* dezmințind astfel prima categorie a elementului adevărat.

b) *Devenirea care duce la devenit.* La o a doua treaptă a devenirii, organizarea obținută a realului se menține. Despre organizarea materiei și a vieții s-a spus că reprezintă un accident. Dar odată obținut, accidentul se afirmă ca o regulă, față de care neîmplinirea, oricât de întinsă, devine ea un accident. Totuși nu este numai o metaforă în a spune că efortul de-a ajunge la devenire poate să nu se prelungească dincolo de obținerea ei. A doua treaptă a devenirii este astfel devenirea ce nu decade, dar care se preface în devenit. La această treaptă devenirea se păstrează, dar dezmințindu-și ca devenit natura ei. Prima dată își dezmințea faptul de a fi, acum își dezminte felul de a fi. Iar prima dată nu apărea decât categoria totalității închise, acum doar limitația ce limitează.

Astfel, este destul să dai la o parte scoarța lucrurilor — de pildă la propriu, scoarța vegetală și resturile ei ce acoperă pământul — ca să vezi sub ce tumult geologic al devenirii s-au născut ele. În natura minerală, sau anorganică în genere, se păstrează urmele unei deveniri trecute. Partea de

devenit, de „mineralitate“, se întinde însă mult dincoace de lumea minerală (orice atom e o blocare de electroni pe orbita lor), ca şi dincolo de ea. În formele superioare, de viaţă şi apoi de raţionalitate, devenirea va păstra încă mult devenit: planta, animalul şi omul au efectiv, în afara mineralităţii din corpul lor, o largă parte de devenit în reflexe, instincte, sentimente şi chiar în gândire, în care toate s-a putut citi devenirea trecută. Societatea trăieşte şi ea, într-o largă măsură, sub cele mai variate forme de devenit. Monumentele istorice şi ruinele sânt partea „minerală“ a unei societăţi, la fel cum tradiţiile, înţelepciunea şi invarianţii îi sâht devenitul. De la un moment dat, chiar societăţile tind să reducă tot ce e devenire istorică la devenit, sub prestigiul istoriei sedimentare. Limitaţiile creatoare au intrat în joc, dar au sfârşit ca limitaţii ce doar limitează. Natura şi omul se grăbesc, parcă, să obţină fiinţa în această degradare a ei, care este devenitul. Devenirea însă este mai modelatoare şi mai „raţională“ decât o poate arăta devenitul ei. Când „a fi“ s-a manifestat prin devenire, i-a dat acesteia un orizont mai larg decât „a fost“, cu limitaţia lui ce doar limitează.

c) *Devenirea întru devenire.* Cu aceasta, fiinţa de primă instanţă, odată obţinută, nu se mai pierde, ca în prima modalitate, nici nu se blochează, ca în a doua. Ea se menţine în elementul ei potrivit. Acum categoriile elementului se confirmă: totalitatea devenirii este deschisă, limitaţia ei nu mai limitează, iar realul satisface şi a treia categorie a elementului, autonomia. Într-adevăr, acum apare organicul, cu făpturile autonome ale lumii vegetale şi animale. (în fapt, autonomia lor e relativă: cea plină va fi a elementului în care apar exemplarele, a speciei lor, ele fiind disparente în slujba ei.)

Înainte de o devenire întru devenire, prin reproducere şi repetiţie de sine, s-ar părea că se poate vorbi de o devenire întru devenire liberă, fără refacerea realului după un cod stabil. Ar fi o devenire întru ea însăşi, devenire lipsită de orice rigoare, dar păstrându-se ca devenire. Exemplul cel mai grăitor l-ar da devenirea *istorică* (iar o istorie a putut fi concepută şi pentru natură), în care nimic nu se reia cu necesitate. Există un Curs al lumii, cum a fost numit, unul ce aduce veşnic noutăţi, fără să edifice nimic. Dar, sau Cursul lumii este o vastă prefacere, şi atunci ordinea devenirii nu a fost cu adevărat obţinută, sau Cursul acesta are o istorie, cu legi şi o desfăşurare organizată, iar atunci devenirea întru mai departe devenire va căpăta sens doar prin devenirea întru fiinţă.

Rămâne devenirea întru devenire ca refacere de sine a realului, aşadar nivelul realităţii organice, şi echivalentul ei la om, în zonele spiritului. Este o devenire întru o *aceeaşi* devenire, repetiţia fiind forma ei de organizare ca reproducere. Dacă nici acum devenirea nu este orientată către forme superioare de existenţă, ea totuşi nu decade în forme inferioare, ca în primele două modalităţi ale devenirii. Iar dacă la om va putea apărea o devenire întru fiinţă, ca *ieşire* de sub lanţul monoton al reluării de sine, tot la om cufundarea în repetiţie a putut uneori duce la exaltarea interminabilei deveniri de repetiţie, pe care un Goethe şi Nietzsche au înţeles s-o substituie fiinţei înseşi. Cele de *sub* om, în schimb, nu stau nici sub bucuria, nici sub apăsarea devenirii. Ele *sânt* prin devenirea întru devenire, care aduce cu ea întâia manifestare directă şi durabilă, în mijlocul fiinţei de primă instanţă, a celei de a doua instanţă, elementul.

De aceea, organicul a fost întotdeauna un miracol pentru gândi-re: oferea în chip direct *forma,* structura, ideea realului, devenită făptură şi refăcându-se ca făptură. Organismul ca un întreg sigur pe sine, reducând totul la sine, determinat în aşa fel încât să se refacă pe sine prin simpla sa definiţie (prin codul său), a putut da până şi imaginea universului însuşi, sau a „corpului spiritual“ în religii. Dar organicul, cu legea lui care este devenirea întru devenire, reflectă de fapt fiinţa la o treaptă inferioară a ei, ceea ce se vede din felul cum pune în joc categoriile elementului. Totalitatea este deschisă cu devenirea întru devenire, dar este linear deschisă, nu în toate părţile, ca a unui orizont; limitaţia nu limitează, dar prin simplă repetiţie; autonomia făpturii organice şi a devenirii ei există, dar nu e una însoţită şi de libertate; iar dacă ceva din ultima categorie, anume real-posibilul, este din plin o categorie a organicului, ea nu-şi asociază şi necesitatea, de vreme ce apariţia organicului real este contingenţă, iar a organicului ideal, istoric contingenţă şi ea. Singură raţiunea aduce un real—posibil *necesar* şi categorii cu adevărat deschise. Dar raţiunea va fi conştiinţă a devenirii întru fiinţă.

d) *Devenirea întru fiinţă.* În devenirea întru devenire, realul era susţinut de element, ca fiinţa însăşi, dar nu făcea *una cu el* (aşa cum nu fac una exemplarul cu specia). În schimb, cu ultima formă a devenirii, realul este fiinţa însăşi; devenirea la care s-a ridicat el se acoperă cu fiinţa de a doua instanţă, în sânul căreia (şi nu sub care, ca la organic) se petrece devenirea. Până acum, devenirea putea eşua, putea îngheţa, putea duce la simplă

reluare de sine, şi, de fiecare dată, afirmând fiinţa, o şi contrazicea, succesiv: ca neant, ca blocare totală, sau cu devenirea întru devenire ca fluiditate totală. Dar fiinţa n-o contrazicea pe ea: până şi în neant sânt urmele fiinţei (neantul este a ceva); blocarea în devenit poartă spectrul sau pecetea fiinţei; iar fluiditatea devenirii, ca reluare de sine, exprimă ne-odihna ei. Cât de mare poate fi însă partea de neodihnă din fiinţă? Dacă fiinţa nu poate fi odihnă totală (fiinţa de repaos a lui Parmenide a trebuit până la urmă să fie înţeleasă ca o sferă materială, am spune minerală), nu poate rămâne nici în neodihnă la nesfârşit, ca în devenirea întru devenire. Fiinţa este, în acoperirea ei cu realul, *devenire* întru fiinţă.

În fapt, aşa a fost, poate, întotdeauna înţeleasă fiinţa: ca devenire întru fiinţa numărului, a principiului, a Ideii, la antici, ca devenire întru fiinţa Spiritului, la moderni, în particular la Hegel. Peste tot este vorba de *devenirea întru fiinţa elementului.* Ea însă nu apare în chip descoperit decât cu omul (chiar dacă nu va rămâne în limitele existenţei umane). Căci omul, spre deosebire de rest, aduce *conştiinţa* devenirii întru un element ca fiinţă secundă, iar conştiinţa devenirii întru fiinţă este devenire conştientă întru fiinţă. Cu raţiunea, înţeleasă astfel drept conştiinţă a devenirii întru fiinţă, apare acel *spor* ontic care este criteriul de manifestare a fiinţei. Fiinţa sporeşte realul în sânul realului, aşa cum s-a spus de geniu că sporeşte natura în sânul naturii.

Sânt patru formele devenirii întru fiinţă, dintre care primele trei revin omului:

1) devenirea subiectivă întru fiinţă a omului ca persoană;
2) devenirea obiectivă a comunităţilor umane;
3) devenirea absolută a umanului ca întreg;
4) devenirea întru fiinţă a umanului cu rest cu tot.

De îndată ce apare elementul raţiunii, apare şi fiinţa însăşi; căci deşi raţiunea s-a ivit în elementul vieţii, ea se poate întoarce asupra vieţii şi a tuturor celorlalte elemente, stăpânindu-le şi mode-lându-le. Dacă raţiunea nu e neapărat doar umană, ci şi infuză în lume, cu legi de organizare a ei, atunci ultimul tip de devenire întru devenire ar putea avea sens şi el, într-o viziune finală asupra fiinţei.

Acum se poate vedea locul şi felul cum fiinţa secundă, elementul, întâlneşte fiinţa primă, devenirea, făcând-o cu putinţă pe aceasta. Treptele

de realitate, fără sau cu nivelul originar al haosului, au fost:

1) Haosul
2) Precarităţile ontologice
3) Devenirea ce decade
4) Devenirea blocată în devenit
5) Devenirea întru devenire
6) Devenirea întru fiinţă.

La primele două trepte, elementul nu apare, şi *lipsa* lui consacră haosul ca haos şi precarităţile ca precarităţi. În cele două forme începătoare de devenire, elementul este inadecvat, sau realul nu are tăria de a se ridica la limitaţia ce *nu* limitează a elementului. Numai cu ultimele două tipuri de devenire, elementul în-fiinţează.

Într-un sens deci, a *doua* instanţă a fiinţei stă la începuturi. Sau mai bine: fiinţa lucrurilor se desfăşoară în ceva (ca în „devino ceea ce eşti“, evident în cazul omului). Elementul face cu putinţă ceea ce îl face cu putinţă în real pe el, element, Idee, specie, Spirit obiectiv, generalitate concretă. Apariţiei lucrurilor, drept cazuri particulare ale unei generalităţi abstracte, care este legea, ontologia trebuie să-i opună ivirea lor (cum o arată efectiv, cel puţin în cazul omului, ştiinţele spiritului) în sânul unei generalităţi *concrete,* care este elementul.

Totuşi nu orice deschidere către general duce la fiinţă. În el însuşi, generalul este ca şi o negaţie a individualului, iar negaţia poate invalida sau, dimpotrivă, poate valida lucrurile. Cu exemplul hegelian, o sămânţă poate fi „negată“ în multe feluri, dar numai negarea ei prin cultivare o trece în generalitatea plantei, sub elementul căreia se află. La fel, orice real stă sub felurite generaluri, al căror caz particular îl reprezintă; dar el nu „este“ şi nu devine decât printr-un *anumit* general concret, cel ale cărui determinaţii se acoperă cu ale sale. Este ca la oameni: nu orice idee, angajare, deschidere îi pun în devenire, ci una anumită. Tot ce sporeşte un lucru însă este laolaltă cu el.

Un asemenea augment de fiinţă iese la iveală cu *devenirea* întru fiinţă. Dacă ştiinţa fizicii vorbeşte mai puţin ontologiei decât viaţa şi spiritul, este pentru că nu poate invoca, decât în anumite limite, devenirea *sporitoare;* de aceea, biologia şi ştiinţele spiritului au spus mai mult ontologiei. Chiar în limitele universului fizic, unde apar primele forme de organizare şi de în-

fiinţare, fiinţa de primă instanţă se iveşte prin „elementele“ materiei. Lumea devine, adică este, prin ceea ce este cu adevărat: prin element.

38. DEVENIREA CA ELEMENT: DEVENINŢA

Devenirea nu este element. Dar elementele nu au (sau nu sânt) şi ele o formă de devenire? Aceste liniştite aşezări ontologice, care nu sânt întruchipări distincte nici dincolo, nici dincoace de lucruri, dar într-un fel *sânt* şi dincolo şi dincoace de ele, făcând posibilă coincidenţa transcendentului cu transcendentalul, să rămână ele statornic egale cu sine?

Dacă ne gândim la elementele originare: poate că energia nu doar se conservă, ea şi devine; poate că viaţa ca întreg devine: raţiunea din om laolaltă cu raţiunea infuză în real devin. Aşa cum prefacerea nu era devenire, dar devenirea era o formă de prefacere, la rândul ei, devenirea nu este element, dar elementul poate fi o formă de devenire. Aceasta însemna că fiinţa în înţelesul ei „trupesc“, devenirea, pătrunde şi activează fiinţa în înţelesul ei „sufletesc“, elementul. Dar devenirea celui din urmă trebuie să fie una de ordin deosebit, una secundă. Ea nu se mai petrece întru altceva, ca devenirea obişnuită în sânul elementului, ci *întru sine.* O vom numi: devenință.

Opoziţia dintre fiinţă şi devenire s-a dovedit o rătăcire speculativă. Genealogia devenirii o dădea însuşi modelul ontologic, iar acelaşi model, a cărui împlinire în lucruri ducea la devenire, era în libera sa subzistenţă fiinţa secundă, elementul. Numai că din cei trei termeni ontologici, elementul actualiza şi strângea laolaltă, ca un mediu, singure determinaţiile, în timp ce individualul (realităţile) şi generalul (legile şi ordinile) rămâneau virtuale.

S-ar putea crede, o clipă, că procesul devenirii în element este *actualizarea* a ceea ce a rămas încă implicit şi înfăşurat în el, că elementul este o înfăşurare ce se desfăşoară, ceva în consonanţă cu prima ivire a fiinţei în lucruri, închiderea ce se deschide. Dar actualizarea şi desfăşurarea, în acest sens de explicitare de sine în real, nu reprezintă cu adevărat devenirea elementului ca întreg, ci doar facerea lui, sau simpla lui aplicare în real. Devenința vrea să spună mai mult; ea priveşte elementul în el însuşi, la nivelul fiinţei secunde, la care realul este una cu posibilul.

Oricare dintre modalităţile devenirii, chiar cele începătoare — cu atât mai mult primele trei tipuri de devenire întru fiinţă, cele ale omenescului —, se petreceau *prin* fiinţa elementului şi, la ultimele, întru ea. Dar cu al patrulea tip de devenire întru fiinţă, care e scos acum din seria modalităţilor

devenirii şi numit „devenința“, devenirea este staționară, e întru sine. Nu actualizarea elementului în real, prin întruchipările şi legile în care se obiectivează, este în joc, ci actualizarea lui în real-posibilul *propriu*; de pildă, nu ceea ce rezultă ca făpturi individuale şi ordini generale din viața aceasta dată, nici numai doar acele alte forme de întruchipări şi legi care pot de pe acum apărea în sinul ei, sub condiții schimbate, ci devenirea vieții ca viață. Există şi alte forme de energie în univers, după cum există probabil alte forme de viață şi altele de rațiune; dar şi ele vor fi în devenință, adică în sporirea continuă a real-posibilului din ele, ca într-o devenire staționară.

În definitiv, Ideile, spiritul obiectiv, arheii, arhetipurile nu „devin“ în real-posibilul lor şi ele? Dacă luăm un exemplu mai apropiat nouă decât cele ale elementelor originare (unde nesiguranța ultimă poate lăsa lucrurile sub semnul întrebării), de pildă un exemplu din lumea spiritului obiectiv din cuprinsul istoriei, atunci am putea ilustra direct ce este de înțeles prin devenință. Spiritul subiectiv în istorie poate deveni spirit obiectiv, aşa cum aminteam că geniul pdate deveni „element“ al unei lumi istorice. Anticul Homer s-a ridicat astfel la treapta de spirit obiectiv al lumii grecești şi de element al culturii europene. Dar mai are Homer vreo devenire în lumile acestea? Nici una în sens obişnuit, firește. Şi totuşi nici nu se poate spune că e ceva muzeal şi total lipsit de o devenire; are o devenință.

Până la devenință, modalitatea superioară era devenirea umană întru ființă. Totul era în fapt devenire întru ființă: devenirea întru devenire este o devenire întru ființă neîmplinită (natura organică), după cum devenirea blocată (natura anorganică) este, la rân-dul ei, o devenire întru devenire neîmplinită. Aceasta nu vrea să spună că totul tinde către om, la care se iveşte devenirea întru ființă, ci doar că omul se află la un nivel ontologic mai ridicat decât restul realităților şi că le implică pe toate celelalte.

Dar ultimul tip de devenire întru ființă, pe care l-am numit devenință, nici nu mai este al omului ca atare, ci al elementului rațiunii, cu restul elementelor cu tot: e raționalitatea cu toate elementele ei de ordin spiritual, laolaltă cu devenirea elementului viață, a elementului natură, energie, materie. În acest sens s-ar putea spune, la figurat, că devenință este mediul tuturor elementelor (toate sânt învăluite şi prinse de ea); dar, la propriu, ea este mediul lor *intern*, ceea ce le face, întocmai sângelui la viețuitoare, să fie permanent dincolo de ele, potrivit cu categoriile elementului să fie o totalitate deschisă, o limitație ce nu limitează, autonome şi deopotrivă reale, posibile şi necesare toate. Devenință este intimitatea elementului (aşa cum

elementul în general era intimitatea lucrurilor); este sufletul acestor suflări, ființa care se distribuie fără să se împartă. Este, ca atare, elementul unic, iar nu unul printre altele. Când am vorbit despre ființa secundă, cea a elementelor, trebuia să spunem: devenința cu răspândirile ei. Și de vreme ce devenirea se face întru un element, trebuie spus acum că orice devenire este întru devenința.

Abia acum, la nivelul deveninței, se poate pune problema *timpului*, dincolo de temporalitatea sau temporalitățile invocate. El este o curgere staționară în orizontul unei deveniri staționare, de venința. Dacă elementele erau ființa secundă, atunci elementul unic, devenința, este ființa, pe care, la acest nivel, timpul ar părea s-o dezvăluie. Dar el n-o dezvăluie cu adevărat, iar încercările de a înțelege ființa prin timp, ca a lui Heidegger, au eșuat, poate pentru că nu erau întreprinse pe linia devenirii. Ființa-devenință este mai mult decât timp: e raționalitatea intimă a elementelor, în real-posibilul ei.

Sub alte nume, firește, decât devenința, rațonalitatea intimă a lumii a fost înțeleasă în două feluri: teologic și dialectic. Teologia a susținut — în toate versiunile ei, chiar și în cea filozofică, în măsura în care filozofia a proclamat un principiu divin — că totul stă sub rațiunea conștientă a ființei absolute. Dialectica, la rândul ei, fie cea platoniciană cu Ideea ultimă a Binelui, fie cea hegeliană cu Spiritul, au vorbit despre o rațiune implicită, la care rațiunea umană se poate ridica metodic, în primul caz, care se desfășoară singură metodic, în al doilea caz, la Hegel. Dacă ar trebui să aleagă, orice gândire *filozofică* ar prefera dialecticul. Dar este o întrebare dacă nu cumva dialecticul exprimă cursul și decursul ființei, *dinainte* de a o identifica.

Ontologia tocmai la aceasta tinde, să identifice ființa. Îi identifică întâi spectrul în lucruri, ca model, apoi o vede ca model subzistent, în ființa de a doua instanță a elementelor, în fine o vede în elementul unic al deveninței. Dar elementele intră cumva în devenința, așa cum intră lucrurile în devenire? Sau *sânt* ele de fiecare dată o modalitate specifică de devenința?

Acest ultim gând înțelegem a susține: că elementele toate *sânt* modalități ale devenirii întru sine, care e devenința. O rațiune intimă, cea a modelului ontologic, face ca elementul să fie în permanentă transiență către întruchipări individuale, atât reale, cât și *posibile*, de o parte, către ordini generale real-posibile, de alta. Este rațiunea care face ca materia, viața spiritul, înțelese ca elemente, să fie atât staționare (față de realitățile de sub

ele sânt ca şi un mişcător nemişcat, sau ca o „respiraţie a nemişcatului“, cum spunea Plotin), cât şi în prefacere, ca aflându-se în devenirea întru sine. Devenința este astfel în acelaşi timp o expresie a stării şi a procesului; expresie a raţionalităţii, adică a „rostului“, a codului sau a codurilor interne; o expresie a capacităţii productive a elementelor, cu putinţele din ele; şi în sfârşit o expresie a fiinţei lor.

Cu termenul românesc al „deveninței“ (poate *Werdenheit* în limba germană) sânt sugerate toate aceste *patru* caractere: 1) devenirea, dar una staţionară, de vreme ce substantivul verbal „devenire“ a trecut în starea efectivă a substantivului, devenință; 2) raţionalitatea, rostul, caracterul categorial†; 3) posibilitatea sau real-posibilul, de vreme ce „devenință“, de la „devenire“ este, cu sufixul „inţă“, solidară cu putință de la putere; 4) în sfârşit, e sugerată fiinţa (care de fapt este *fientia,* de la verbul *fieri,* a deveni), prin alcătuirea însăşi a cuvântului devenință. În termeni medievali, s-ar putea spune că devenință poartă în ea, cu cele patru caractere ale ei: o *ratio ftendi,* a devenirii; una *formandi,* a structurării; una *producendi,* a creaţiei, şi o *ratio essendi,* a fiinţării.

†Cum a încercat Cantemir cu „ceință“ (ce este), „câtință“ (cât este), „feldeință“ (fel de a fi), adică substanţă, cantitate, calitate.

Este atunci devenință ultima instanţă a fiinţei?

Ajunsă aci, ontologia de faţă nu mai poate vorbi decât *analogic,* după ce tot timpul a încercat o vorbire fenomenologică (adică descriptivă în esenţă) şi raţională. Se poate concepe o a treia instanţă a fiinţei, dincolo de elementul deveninței care se distribuie în elemente; dar una *de aceeaşi fiinţă* cu devenință. Dacă devenință se distribuie în oricâte elemente, iar elementele au şi ele oricâte distribuiri, fiinţa ultimă nu are sens decât ca având o *singură distribuire.*

Acest surprinzător gând ontologic trebuie pus în joc acum, la capăt: gândul, anume, că fiinţa ultimă are o singură replică a ei. Într-un asemenea gând, care n-a făcut îndeajuns obiectul reflexiunii filozofice, se cuprinde condiţia *extremă* a înţelesului despre fiinţă. La orice treaptă şi instanţă a ei, fiinţa trebuie să se distribuie, căci este Unul diferind de sine. Dar privilegiul ei, la instanţa supremă, ar fi de a nu avea decât o singură distribuire *care să nu difere de sine.*

Ce este această distribuire unică a Unului? Este un gând metafizic pe care nici Heraclit şi nici *Parmenidele* lui Platon nu au înţeles să-l invoce.

Este gândul că *Unul multiplu cel mai ridicat* este cel în care *multiplul însuși este de fapt unu.*

Dar atunci Unul-unu și Multiplul-unu sânt efectiv de aceeași ființă. Iar așa cum cel care și-ar da necesar o replică unică nu este adeverit și nici adevărat decât prin replică, la fel ființa nu e adeverită și adevărată decât prin devenință.

Ontologia de aci culminează, astfel, printr-un gând speculativ care poate face, până la un punct, dreptate ontologiilor trecute, după ce tot timpul le-a criticat. Ființa „absolută“ are sens, doar dacă se dezminte ca absolută, prin întrupare în devenință; dacă deci poate exprima printr-o singură întrupare toate întrupările posibile; printr-un singur element toate elementele posibile, așa cum printr-un singur om s-a spus că se poate exprima toată umanitatea.

Cu un asemenea gând, ontologia reclamă, firește, un privilegiu de gândire și o concesiune. Argumentul ontologic medieval cerea un privilegiu, acela de-a susține că se poate concepe ființa desăvârșită. Hegel a venit să ceară și el același privilegiu, dar nu pentru conceptul divinului, ci pentru concept pur și simplu, firește cel metafizic, nu cel logic doar. Acum însă se poate reclama, nicidecum pentru conceptul de divin sau pentru cel metafizic, ci pentru ființă, respectiv pentru sensul ultim al ființei, un privilegiu: acela de-a avea o singură distribuire indiviză, devenință.

Să fie oare la fel de abuziv ca în cazul lui Anselm sau al lui Hegel? Dar nu trebuie spus, ca ei, că așa se poate *dovedi* existența divină sau raționalitatea realului. Tot ce se poate cuteza este a spune că așa a fost întotdeauna gândită, implicit, ființa ultimă. De aceea, ontologia de mai sus n-a încercat altceva decât să scoată la lumină ce gândim și ce *s-a* gândit, atunci când speculația asupra ființei a fost dusă până la capăt.

Dacă așadar devenință este miezul și adevărul ființei, atunci ce rămâne pentru ființa ca ființă? Ea este Unul oferit existenței prin devenință (sau prin ceva de ordinul ei) și readunat din existență tot de devenință (sau prin ceva de ordinul ei).

39. DEVENIRE, DEVENINȚĂ, FIINȚĂ

Sânt trei niveluri de ființă: întâi, ființa lucrurilor, devenirea, apoi, ființa elementelor, devenință; în fine, ființa ca ființă. Dacă aceasta din urmă are un înțeles rațional, privilegiul ei este de a *nu* avea ca atare existență, ci doar întrupare posibilă. Ea este ca și spiritul ființei, în timp ce devenință ne apărea drept sufletul ființei și devenirea trupul ei.

Cu un trup, un suflet şi un spirit al fiinţei, întocmai nivelurilor de fiinţare ale omului, nu se cade oare în antropomorfism ontologic? Se poate, firește, aduce acuza aceasta, care ar veni să anuleze totul; dar vom cuteza să spunem invers, că *omul este după chipul şi asemănarea fiinţei*, iar aceasta va însemna ceva mai mult decât că rostirea omului e „păstrătoarea“ fiinţei şi ceva mai organizat decât că înţelesul fiinţei este de căutat în om, cum s-a spus.

Că fiinţa ca fiinţă se distribuie, spune, de asemenea, mai mult decât argumentul ontologic medieval, care cerea pentru fiinţa supremă doar „existenţă“. Dar tot medievalii au sugerat ceva mai adânc despre ceea ce ei numeau divin: au spus că nu acesta este fiinţa, ci iubirea lui. Dacă prin iubire se poate înţelege, speculativ, universalul principiu de unificare, atunci gândul are sens; şi dacă prin „difuziunea“ acestui principiu, cum s-a spus tot atunci, putem înţelege distribuirea lui, atunci regăsim în mare gândurile de mai sus. Dar cu o precizare: principiul de unificare nu este simplu, ca actul iubirii, ci are cele patru caractere ale devenirţei, anume de a fi o devenire întru sine, o raţiune intimă, o nesfârşită putinţă de înfiinţare şi de a fi el însuşi în efectivă fiinţare.

O asemenea întemeiere ontologică ar părea să cadă sub acuza ce s-a adus tuturor ontologiilor, cum că vorbesc despre existent şi fiinţa existentului, nu despre fiinţa însăşi. Dar condamnarea s-a întors asupra ei înseşi, blocând gândirea (Heîdegger). Se poate răspunde:

Întâi, problema ontologiei este deopotrivă răsturnatul temei: care e fiinţa existentului. A fost şi tema: care este existenţa fiinţei. Nu numai toată ontologia condamnată de Heidegger a căutat existenţa fiinţei, greşind poate doar când a căutat o existenţă incoruptibilă pentru o fiinţă incoruptibilă; nu numai că argumentul ontologic a văzut în existenţă gloria fiinţei abstracte; dar presocraticii ei înşişi, în primul rând Parmenide cel invocat ca exemplar, au proclamat că „fiinţa este“.

În al doilea rând, trebuie spus că „existenţa“ a fost prea des concepută la nivelul individualului, chiar sfera eleată (sau substanţa spinozistă) fiind un individ total sau o totalitate individuală. Dacă, în schimb, existenţa este luată la nivelul determinaţiilor, respectiv al elementului, aşadar ca *mediu interior,* ca Idee, Spirit obiectiv, arhetip, atunci existenţa se apropie de natura fiinţei, iar la treapta ul-timăjj a devenirţei, este una cu fiinţa, sau e deopotrivă cu ea.

În al treilea rând, în măsura în care tema aristotelică, a fiinţei ca fiinţă, poate fi scoasă din aporiile ei, un răspuns sau o sugestie de răspuns l-ar putea da tocmai modelul ontologic, care este în lucruri dar poate fi gândit şi în sine. În orice caz, fiinţa ca fiinţă ar rămâne un nume, dacă nu este *deschiderea,* prin model, a devenirii. Totul în real este întru element, până la urmă întru devenire, dar deve-nirea este întru fiinţă, care totuşi nu *este* decât prin ea, prin devenire.

Nu pierderea şi uitarea temei centrale, a fiinţei ca fiinţă, cum s-a spus, condamnă cele mai multe din ontologiile trecute, ci accesul lor la fiinţă: ele au căutat *de-a dreptul* fiinţa ca fiinţă, iar nu mijlocit; şi au căutat-o drept fiinţa sublimă, care degradează totul, în loc să învestească totul. Iar atunci când un Heidegger încearcă să afle accesul la fiinţa în ea însăşi, el îl caută doar în *întrebătorul* asupra fiinţei, adică în om, nu în întrebarea permanentă care este devenirea. De la lucruri cu închiderile lor ce se deschid (prima formă de întrebare) la devenire, de la devenire la element, de la element la devenire, ar putea fi o cale de acces la fiinţa în ea însăşi.

Că nu este fiinţa „însăşi“, pentru că ea s-a făcut devenire? Dar este la fel de nepotrivit spus, cum s-ar afirma că fiinţa supremă nu e supremă, pentru că s-a făcut om. Hegel putea replica: tocmai atunci îşi verifică tăria conceptul, când se confirmă prin ceea ce pare să-l dezmintă. Dar, la rândul său, Hegel n-a obţinut şi nici n-a căutat accesul la fiinţă şi identificarea ei — cum trebuie să facă orice ontologie —, ci el a dat doar cursul şi decursul din Spiritul-fiinţă.

De aceea, vom spune, a şi lipsit aproape întotdeauna un *criteriu* al fiinţei. Cum identifici fiinţa? Unde e de găsit ea? Ontologia toată, de la Parmenide la Heidegger, a dovedit cruzime faţă de real şi lume, refuzând imediatului fiinţa sau situând-o într-un imediat insesizabil.

*

S-ar putea perfect ca toată construcţia ontologică de mai sus să fie caducă. Dar ceva ar trebui să rămână din ea: *criteriul fiinţei.* Fiinţa se manifestă — fanic şi nu criptic — peste tot în ceea ce se distribuie fără să se împartă. La orice nivel, fiinţa se exprimă prin distribuirea indiviză: fiinţa ca fiinţă se distribuie fără să se dividă într-o singură distribuire, devenire; se distribuie fără să se dividă, cu devenire, în nesfârşite elemente; se distribuie fără să se dividă, ca element, în nesfârşite deveniri reale.

Ființa poate fi atunci identificată la *orice* nivel. Tot ce are distribuire indiviză în medii interioare *este.* Există o *verticală* a ființei ce o trimite în jos, de la ființa ca ființă până la cele mai umile situații ale materiei și omului. Iar de aci, de jos, ființa cea mare poate fi amenințată în unicitatea ei. În mitosofia indiană există legenda celor doi frați care se iubeau atât de mult — care așadar obțineau o distribuire indiviză a spiritului în ei atât de perfectă — încât zeii de sus s-au simțit primejduiți în puterea lor. Atunci Brahma s-a hotărât să modeleze o făptură mai frumoasă decât tot ce văzuseră oamenii și zeii, pe care a trimis-o pe pământ și care a dezbinat pe cei doi frați.

Sinele individual, prin simpla, dar deplina sa unire în alt sine individual, poate ține în cumpănă sinele universului, cerurile, ființa ca ființă. *Este* ființă și aci jos. Iar ontologia a dispărut din cultura omului ori de câte ori a întors capul de la lume.